Werner de Boor.

Marburg.

1929.

Herders Erkenntnislehre

in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Realismus

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
der Theologischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von
Werner de Boor
aus Marburg a. L.

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh / 1929

Angenommen auf Grund des Gutachtens
von Prof. D. Dr. Rudolf Otto

Marburg, den 11. Februar 1928

Der Dekan:
Niebergall

Inhaltsübersicht.

Vorwort.

Die Absicht der folgenden Arbeit ist eine systematische. Ihr Ziel ist nicht unmittelbar eine Bereicherung unserer historischen Kenntnis Herders, sondern die Klarlegung der systematischen Struktur einer ganz bestimmten Weltanschauungsart, die mit dem Wort Realismus gemeint ist. Trotzdem ist die Arbeit in ihrem ganzen Inhalt historisch, sie zeigt den Realismus Herders und nichts anderes. Der Realismus soll nicht eine systematische Konstruktion sein, die nur der zufälligen Eigenart eines sehr gleichgültigen Subjekts entspringt; wir wollen den Realismus dort untersuchen, wo er sich in „historischer Größe" zeigt. Dahinter steht freilich selbst schon ein „realistisches" Urteil über die Geschichte, das an ihr nicht nur ein Bilderbuch für die Formeln einer reinen Vernunft zu haben meint, sondern den Lebensboden unseres menschlichen Daseins, auch des „geistigen", das nicht weniger als das äußere, politische, wirtschaftliche und soziale von geschichtlichen Kräften und Taten bestimmt und geformt wird. Für unsern Zweck kommen innerhalb unserer deutschen Geistesgeschichte eigentlich nur Goethe und Herder in Betracht, da in der neueren Entwicklung der Realismus zum bloßen Naturalismus entartete. Herder wird dann aber vor Goethe den Vorzug haben, daß er sich selbst dauernd systematisch mit den Problemen seines Realismus beschäftigt hat.

Wenn die folgende Arbeit glaubt, sich auf die Erkenntnislehre Herders beschränken und an ihr die wesentlichen Züge seines religiösen Realismus aufzeigen zu können, so ist dabei

zunächst der Wunsch nach möglichst straffer Einheit maßgebend, auf die man angesichts des unglaublich reichen Schrifttums Herders ganz besonders bedacht sein muß. Es liegt aber zugleich in Herders eigener Lebenshaltung begründet, daß für ihn das Erkennen eigentlich den umfassendsten Bereich menschlichen Daseins darstellt. Ihn selbst finden wir von früher Jugend an (Reisetagebuch) von einem glühenden Durst nach Erkenntnis umgetrieben, der stark mitbeteiligt ist an dem, was wir seinen Realismus nennen. Den unendlich bunten Reichtum des Wirklichen in unersättlichem Schauen immer weiter und weiter zu erfassen und zu durchdringen, das ist doch die innerste Kraft des Herderschen Lebens und Wirkens. Daher die umspannende Weite seiner Interessen. Mit nicht endendem Staunen steht der Realist Herder in der Fülle dieser leuchtenden und tönenden Welt; und mit unersättlichem Interesse lockt ihn alles Wirkliche in seiner Eigenart zur Betrachtung und Erforschung: die Planetenbahnen wie die Stimmen der Völker in Liedern, die Farbenlehre wie die Entstehung des Reims in der Poesie, der Bau der Pflanze wie die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, die dürftige Kultur der Primitiven wie die Blüte Griechenlands, das Johannesevangelium wie die Sakuntala, das Verhältnis von Malerei und Musik wie die Deutung der Ruinen von Persepolis. Wer diesen Grundakt des Realismus, dies Gefaßtwerden von dem uns gegebenen Gehalt alles Wirklichen nicht zu vollziehen vermag, kann den Realismus Herders weder darstellen noch kritisieren.

Aber wer so wie Herder im Erkennen lebt, für den muß dann auch trotz aller Ablehnung der eigentlich erkenntniskritischen Stellung doch die Erkenntnislehre fast ungewollt zum zentralen Durchgangspunkt aller Ideen werden, wenigstens müssen seine erkenntnistheoretischen Gedanken mehr oder

minder deutlich die Spuren seiner gesamten Weltanschauung an sich tragen. In diesem Sinn erwarten wir, an Herders Erkenntnislehre klarmachen zu können, was wir mit seinem Realismus meinen, und hoffen, von diesem wenigstens in Ausblicken ein skizzenhaftes Bild geben zu können. Hinter diesen Ausblicken steht trotz ihrer Kürze ebenso wie hinter der ausführlichen Darstellung der Erkenntnislehre selbst die Kenntnis der gesamten Schriften Herders nach der Suphanschen Ausgabe, nach der auch überall zitiert wird.

Herders Erkenntnislehre.

1. Die Methode.

a) Die Stellung der Erkenntnislehre in der Gesamtanschauung.

Die Einheit einer Gesamtanschauung kann auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen gewonnen werden. Sie kann das Werk des Systematikers sein, der deduktiv in fortgehenden Schlußketten die Fülle des Wirklichen zu umspannen versucht. Dann gewinnt die Reihenfolge der Erkenntnisse unmittelbare Wichtigkeit, da an der richtigen Stellung des Untersatzes unter dem Obersatz die Schlüssigkeit des Beweises hängt. Die Einheit kann aber auch als in der Fülle der Wirklichkeit vorhanden geglaubt[1]) und von solchem Glauben aus überall induktiv gefunden werden. Hier ist die Reihenfolge der Erkenntnisse unwesentlich; es hängt ja nicht die eine von der anderen ab, sie stimmen lediglich zusammen und erläutern sich gegenseitig. Der Realismus gehört seinem Wesen nach dieser zweiten Art an. Die grundsätzliche Strukturverschiedenheit dieser Arten kommt aber bei keinem anderen Punkt so charakteristisch zu Tage wie bei der Stellung der Erkenntnislehre in der Gesamtanschauung. Nachdem Kant überhaupt einmal die „kopernikanische Umwälzung" vollzogen und der Philosophie ihre spezielle Arbeit nicht in der Erforschung von Gegenständen, sondern in der Erforschung der E r k e n n t n i s von Gegenständen zugewiesen hatte, ist der Systematiker ständig geneigt, die

---

[1]) Vgl. den Abschnitt über den Glauben S. 88 f.

Erkenntnistheorie der gesamten Weltanschauung mit Betonung voranzusetzen als das erste Notwendige vor allem anderen, ja von dem alles andere abhängt. In dieser betonten Voranstellung wird die Erkenntnislehre „Kritik", Richterin im voraus über die Möglichkeit alles Erkennbaren und über seine Grenzen. Und das heißt praktisch, der Philosoph wird zum Richter darüber, welche Erkenntnisse die Menschheit haben darf und welche „naiv" und „ungültig" und „unmöglich" sein müssen, weil der Erkenntnistheoretiker ihre „Möglichkeit" nicht begreift. Von den Urteilen des ersten erkenntnistheoretischen Kapitels der Gesamtdarstellung hängen dann alle andern Kapitel grundsätzlich ab. So ist es aber nicht gemeint, wenn wir uns in der Darstellung Herders an seiner Erkenntnislehre orientieren. Im Gegenteil, durch eine solche betonte und systematische Voranstellung hätten wir seine Erkenntnislehre bereits gründlich gefälscht. Gewiß, auch für Herder ist das Erkennen ein umfassender Vorgang, der durch seine Mitbeteiligung am ästhetischen, moralischen und religiösen Leben auf allen Gebieten unseres Daseins wirksam wird, der daher die Gestalt der Welt für uns mit bestimmt. Aber ganz ebensosehr ist das Erkennen von seinen Gegenständen her bestimmt. Der Realist ist stets „gläubiger" Systematiker, das Quietiv des Glaubens nimmt ihm den Drang, durch den reinen Ausgang von einem alles beherrschenden Punkt das System sicherzustellen. Er vermag überall das Nebeneinander zu ertragen und die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrer ganzen Breite stehen zu lassen. So liegt ihm der Versuch, von der Untersuchung des Erkennens aus die Gesamtheit der Weltanschauungsprobleme aufzurollen oder gar zu lösen, völlig fern. Das Erkennen ist ihm ein Vorgang in der Welt mit und neben vielen anderen, gewiß ein höchst wichtiger, gewiß unserer ganzen Aufmerksamkeit wert, aber doch stets nur einer unter

vielen, mit ihnen allen verflochten, von ihnen allen bedingt, daher aus der Gesamtheit der Welt nicht herauszureißen und isoliert an den Anfang alles anderen zu stellen, wenn er nicht von vornherein verdorben und notwendig falsch gesehen werden soll.

b) **Die Ablehnung der „Kritik" und der erklärenden Theorie.**

Mit dem allen ist mehr als eine bloße Systemfrage berührt. Die Methode erweist sich hier wie überall als Ausdruck letzter Stellungnahme selbst. Weil die Erkenntnislehre für Herder ein Forschungsgebiet neben anderen ist, darum hat er eine anthropologische Erkenntnistheorie, die es scharf ablehnt, „Kritik" zu sein und „die Möglichkeit" irgendwelcher Erkenntnisse zu „erklären". Es ist bezeichnend, daß Herder sich sofort an dem Titel der Kantischen Schrift stößt: „Kritik der reinen Vernunft"; — der Titel befremdet. Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert man nicht, sondern man untersucht, bestimmt, begränzt es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch" (21, 17). Herder hat ein starkes Gefühl dafür, daß der Standpunkt einer „Kritik" immer ein überhebliches Heraustreten aus der tatsächlichen menschlichen Lage bedeutet. Wir können den Standpunkt *über* unserem Erkennen nie einnehmen, von dem aus allein eine Erkenntnis-„Kritik" möglich wäre. Es ist uns lediglich das Erkennen als ein Vermögen und eine Gabe verliehen; wir können uns nur *innerhalb* dieser selbst bewegen. Das Faktum des Erkennens in seinem ganzen Umfang ist die Grundlage der Erkenntnislehre. Das Erkennen kann sich nur so auf sich selbst richten, daß es wie überall sonst getreue Wahrnehmung eines Gegebenen ist. Und es verliert auch bei diesem Geschäft seinen eigenen Charakter nicht zugunsten einer Erhebung über sich selbst, von der aus

es reines Gericht über sich selbst halten könnte. Das Erkennen bleibt immer durchaus geschichtlich.[1]) „Vernunft und Unvernunft, Neigungen und Leidenschaften in einem Chaos von Veranlassungen nach Zeiten und Völkern haben hier zusammengewirkt, und wie in jenem Zauber-Kessel ein Allerlei bereitet, dessen Schaum man oft philosophische Vernunft nennet, wo auch auf einer Blase dieses Schaumes dort und dann ein Philosoph sich selbst setzt und spricht, als ob Er die allgemeine Menschenvernunft wäre. Er ist's nicht, sondern nur eine einzelne, oft eine Sachleere Schulvernunft; und was er kritisirt, sind oft auf Verirrungen des menschlichen Geistes gebaute Schulvernünfte" (21, 295).

So wenig Herder in einer Erkenntnislehre eine „Kritik" sehen kann, so wenig will er sie zu einer Erkenntnis-„Theorie" gestaltet haben, zu einer „Erklärung" der Erkenntnis. Das liegt wieder in der Grundhaltung des Realismus überhaupt. Die Frage nach der „Möglichkeit", das Bedürfnis nach „Erklärung" liegen dieser Haltung fern, ja erscheinen ihr als Anmaßung und Entartung. Der Realismus ist — wir werden das immer wieder bemerken — wesenhaft „gläubig". Er nimmt die Gegebenheiten in der ganzen unantastbaren Majestät ihres Soseins hin und gibt ihnen das runde volle Ja. Er weiß, daß wir nie und nirgends hinter die Gegebenheiten schauen, um von diesem „hinter ihnen" aus ihre „Möglichkeit" zu begreifen. Das Erkennen unterscheidet sich dabei in nichts von irgendeiner anderen Sache. Auch was Träge, Schwere, Kälte, Materie usw. von innen her in sich selbst eigentlich sind, wissen wir nicht, wir nennen Worte und bezeichnen mit ihnen ein Sosein, das wir nur noch als gegeben hinnehmen, nicht mehr aber zergliedern und erklären können (vgl. 7, 381). Diese realistische Einstellung tritt z. B. charakteristisch zutage,

---

[1]) Vgl. unten S. 19 f. u. 90 f.

wenn Herder an das Problem, das Kant aus seinem dogmatischen Schlummer weckte, rührend sagt: „Möge Hume mit hundert noch scharfsinnigeren Zweifeln das Band zwischen Ursache und Wirkung bestreiten, der Menschenverstand wird's immer sehen und glauben. Die Gesetze und Ordnungen Gottes in der Natur sind unergründlich dem Denker, dem Seher sind sie anschaulich und dem gesunden Seher göttlich." (8, 301)[1]) Die typisch verschiedene Reaktion eines Kant und eines Herder auf das gleiche, ihnen vorgehaltene Problem zeigt zwei ebenso typisch verschiedene Grundhaltungen. Der Systematiker wird in eine quälende Unruhe versetzt, die sich erst auflöst, wenn er triumphierend den rätselhaften und darum angezweifelten Vorgang „erklären" und aus seiner Rätselhaftigkeit befreien zu können glaubt. Der Realist hat an der Gegebenheit selbst trotz ihrer Unerklärbarkeit vollkommen genug. Er weiß, daß eine Gegebenheit meist dem Denker „unergründlich" ist; es genügt ihm, daß sie auch stets dem Seher, dem Beobachter anschaulich und gewiß zum eindringlichen Kennenlernen vor Augen liegt. Das Rätsel stört ihn nicht.[2]) Seine Unruhe und Sorge liegt an einer anderen Stelle. Schon in der Reflexion auf sich selbst, die das Erkennen in der Erkenntnistheorie vollzieht, argwöhnt der Realist etwas von Entstellung und Entartung. Die gesunde Grundrichtung aller Kräfte ist die nach außen, auf das Objekt zu, in unreflektiertem, kräftigem Wirken nach dem ihnen eingepflanzten Gesetz. Die Reflexion, die Rückwendung auf sich selbst wird aber jedenfalls zur Torheit, sobald sie meint, bis zur Quelle gelangen, das Gegebene und Gewordene begreifen zu können. „Grübelt ein Kind in der Empfängnis über seine Werdung? Hat's auch als Greis je den ersten Augenblick seines Werdens klar und deutlich in

[1]) Näheres über das Kausalitätsproblem s. u. S. 60 f.

[2]) Vgl. dazu noch 8, 253. 276. 31, 482.

seine Elemente auflösen können? Also von allem Vernünfteln an der Stelle Gottes „wie das und jenes zugehe?" hat uns die Schrift wegbiegen wollen. Nicht allgemeine Prinzipien setzen und daraus herleiten: sondern Schranken unserer Natur erkennen und denn annehmen, fühlen, brauchen!" (7, 268). Diese Stelle aus den „Provinzblättern" von 1774, auf eine besondere Frage der theologischen Erkenntnistheorie zugespitzt, ist doch überhaupt methodisch höchst charakteristisch und zeigt schon den vollen Gegensatz gegen das, was Herder im Kantianismus sehen zu müssen glaubte. So wie der Titel, ist ihm auch die Formulierung der Grundfrage: wie ist synthetische Erkenntnis a priori möglich? in Kants Werk anstößig: „Auf verständliche Worte zurückgeführt, heißt also die Frage nicht: wie ist menschlicher Verstand, menschliche Vernunft möglich? als ob diese sich selbst erst zu setzen oder zu fabrizieren hätte, sondern, da sie gesetzt und gegeben, ja die edelsten Gaben sind, die wir zu erkennen und anzuwenden haben, so heißt die Frage: Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? wie knüpfen sich solche? Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und notwendig zu denken?" (21, 41). „Wenn eine Kraft da ist, frage ich nicht zuerst: wie war sie möglich? sondern wie wirkt sie? Vorzüglich gilt dies von ursprünglichen nicht abgeleiteten Kräften. Ist Denken meine innigste Kraft, so ist sie mir gegeben; wie sie wirkt, kann ich also nur bemerken" (ib. 291).

Diese methodische Stellung Herders muß man im Auge behalten, wenn man seiner eigenen Erkenntnislehre nicht ständig den gleichen voreiligen Vorwurf machen will: Herder setze überall das bereits voraus, was doch gerade erst erkenntnistheoretisch zu beweisen und aufzubauen wäre. Für Herder selbst ist diese scheinbare petitio principii kein Fehler, sondern

eine Notwendigkeit. Herder will das Erkennen in seinem ganzen Umfang, in all seinen Ansprüchen auf Wahrheit voraussetzen, er will mit dem Ausgang vom Faktum, den auch Kant nicht umgehen kann, Ernst machen und nur fragen, wie das Faktum innerlich strukturiert sei, welchen Gesetzen es gehorche, worin es selbst sein Wesen und sein Recht auf Gültigkeit finde. Herder ist von der unausweichlichen Notwendigkeit dieser Voraussetzung überzeugt, weil sie in dem Reflexionscharakter der Erkenntnislehre selbst liegt: Sobald ich das Erkennen zunächst einmal als unsicher und zweifelhaft bis zur Gewinnung einer kritischen Erkenntnistheorie suspendiere, nehme ich mir automatisch auch schon alle Mittel, zu einer Erkenntnistheorie zu kommen. Diese ganze methodische Einstellung ist mehr als eine bloße „Methodenfrage": der Nerv des Realismus kommt in ihr ans Licht. Es ist das bewußte Haltmachen und Stillstehen vor dem Gegebenen als vor dem, was nur noch als solches hingenommen werden kann, ohne ein weiteres Woher und Warum. Eine solche Stellungnahme ist freilich Ausdruck einer Grundhaltung, die nur da möglich ist, wo in dem Gegebenen nicht nur eine tiefe und in sich selbst sinnvolle Fülle gesehen, sondern wo ihm darüber hinaus noch ein eigentümliches letztes Recht als einer Gesetztheit von höchster, von absoluter Instanz zugeschrieben wird. So wird selbst an einer rein methodischen Frage deutlich, daß die realistische Haltung notwendig „religiös" ist, nämlich „gebunden" (religio!) an ein Gegebensein, das unmittelbar die Erinnerung an den Geber in seiner Unbedingtheit in sich trägt. Von da aus versteht sich auch erst die Schärfe des Gegensatzes gegen Kant: für Herder ist dieser Gegensatz ernsthaft religiös.

c) Die Aufgabe der Erkenntnislehre.

So wird Erkenntnistheorie vielmehr Erkenntniskunde, wie jede andere Kunde Wahrnehmung und Beschreibung von Gegebenem in der ganzen wunderbaren Fülle seines Soseins. Man muß hier wie überall „von einem klar Gegebenen ausgehen und nicht ruhen, bis dies Gegebene deutlich bestimmt sei" (21, 18). Die Frage lautet also: „Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? wo knüpfen sich solche? Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und nothwendig zu denken?" (21, 41). Bei der Lösung dieser Aufgabe fürchtet Herder die Macht der Formel, die Macht der systematischen Sprache, die die „-ianer" hervorbringt, welche um so unduldsamer ihren Apparat von Begriffen und Sätzen statuieren, je weniger sie noch fähig sind, in ihrer eigenen Sprache zu denken und also zu wirklichen Erkenntnissen zu kommen (vgl. die im Msk. gestrichene Stelle 21, 32 Anm.). Wie ihm denn überhaupt als Realisten alle allgemeinen Begriffe als Abstraktionen verdächtig sind und es immer wieder sein Anliegen ist, mit unvoreingenommenem Sehen an die Tatsachen selbst heranzukommen. Auch in der Erkenntnislehre können „allgemeine Behauptungen hierüber wenig helfen, wenn nicht zugleich die Erkenntnisse gesondert und geordnet, in Reihen auf ihren Ursprung zurück — durch Stuffen und Arten durchgeführt, in Symbolen, welcherlei diese auch seyn mögen, gezeigt, und sodann aus der Natur des menschlichen Verstandes klar gemacht werde, was in ihnen ein prius oder posterius sei" (21, 25). Methodisch bezeichnend ist z. B. das vierte Wäldchen von 1769. Herder polemisiert hier gegen die einfache Ansetzung von „Grundgefühlen", speziell von einem „Grundgefühl des Schönen" zur Begründung der Ästhetik. Man sieht hier deutlich, daß Herders Realismus mit einem

bequemen sich Beruhigen bei einem beliebigen „So ist es eben" nichts zu tun hat, daß er sich kraftvoll gegen eine voreilige Ausschaltung des Forschens und Fragens wendet. Gewiß mögen wir tatsächlich in unserm Erkennen und Urteilen so verfahren, als hätten wir einfach gewisse „Grundkräfte" und „angeborene Gefühle": „sie bleiben immer der Stamm unserer Begriffe, stark, prägnant, sicher von der innersten Gewißheit und Überzeugung, als ob sie Grundkräfte wären. Aber wie anders, wenn sie der zergliedernde Weltweise so nehmen wollte, bloß weil sie ihrem Ursprunge nach dunkel und verworren sind? als ob es nicht seine erste Pflicht wäre, in diese Verwirrung Licht und Ordnung zu bringen" (4, 31). Die Arbeit des Erkenntnisforschers hat die uns gewohnten und darum völlig einfach erscheinenden Erkenntnisakte genau zu zergliedern, alle ihre Bestandteile aufzuweisen, sorgfältig zu bestimmen, welchen Anteil die verschiedenen Vermögen der Seele daran haben. „Eine Metaphysik und Physik unserer Begriffe, da jeder genau auf seinen Sinn zurückgeführt, und insonderheit Gefühl und Gesicht unterschieden würde; da man von den Blinden lernte zu sehen; und von den Blindgewesenen zu fühlen: da die komplexesten vielfassendsten Begriffe von ihrem Ursinne durch die Mittheilung der anderen Sinne durchgeführt, und nur so genetisch erklärt werden — welch ein Werk für die Känntnis und Erziehung des Menschlichen Geistes! welch ein Werk für Metaphysik und Physik, Logik und Moral!" (8, 123). Das Resultat ist dann in der Ästhetik — und entsprechend auf den anderen Gebieten — der staunende Ausruf: „Durch welche lange Auswicklungen und Zusammensetzungen, Fehltritte und Übungen ist also das, was unsre Sentimental-Philosophers Grundgefühl des Schönen nennen, erst geworden!" (4, 33). In großem Stil sucht Herder diese Arbeit 1778 in der „Plastik" und in „Vom Erkennen und

Empfinden der menschlichen Seele" und später in der „Metakritik" zu leisten.

Nun wird aber die Methode solcher Forschung noch einmal von Herders Realismus her näher bestimmt. Was hier so genau zergliedert und untersucht werden soll, das ist das faktische Erkennen, das der lebendige Mensch als solcher faktisch ausübt. Herder hat mit der eigentlich transzendentalen Fragestellung keine innere Fühlung. Wie diese, fordert er zwar den Worten nach genaueste Zergliederung der Erkenntnis, aber hinter dem Begriff Erkenntnis steht für ihn etwas völlig anderes als für jene. Die transzendentale Frage sieht vor sich das Faktum der Erkenntnis als das geistige Reich der Erkenntnisse überhaupt in seiner eigentümlichen inneren Struktur und Gesetzlichkeit und Geltung. Sie stellt diesem objektiven Reich als seinen Erzeuger die „Vernunft überhaupt" gegenüber und fragt nun, welche Bedingungen in dieser Vernunft überhaupt vorhanden sein müssen, damit jenes geistige Reich der Erkenntnisse in seiner Gesetzmäßigkeit und Gültigkeit „möglich" ist. Herder sieht in dem allen nur eine Abstraktion. Die Erkenntnis als Faktum ist ihm nur „ein Collektivname dessen, was in mehreren Menschen die Vernunft als Erkenntnisvermögen hervorgebracht und zusammengetragen hat, durch Unterricht, Sprache, vermehrte Erfahrung, Einrichtungen und andre Werkzeuge" (21, 295). Die Erkenntnis als Faktum ist ihm stets etwas durch und durch Historisches, „Vernunft und Unvernunft, Neigungen und Leidenschaften in einem Chaos von Veranlassungen nach Zeiten und Völkern, dessen Schaum man oft philosophische Vernunft nennt". Herder macht Ernst mit dem Gedanken der Geschichtlichkeit der Vernunft. Es ist der Geschichtsforscher, der Kenner der Weltgeschichte und ihrer immer neuen und originalen geistigen Bildungen, der Beobachter der geistigen Strukturen der verschiedensten Völker,

der Betoner der Natureinflüsse auf das Empfinden und Denken, der Verfasser der „Ideen", der die Menschheitsgeschichte mit der „Stellung der Erde im Weltraum" anfängt, der Sammler der „Stimmen der Völker", der hier in einsamer Größe gegen den fast religiösen Grundgedanken seines rationalistischen Zeitalters von der Vernunft steht. Die Vernunft ist nicht ein Gefäß mit ewigen, immer fertigen Formen, sie ist etwas Gewachsenes und Gewordenes, unerklärliche Kraft und Gabe, die aber immer nur in völlig bestimmter historischer Bildung wirklich ist. „Je tiefer jemand in sich selbst, in den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinab stieg, desto mehr wird er Augen und Füße decken und sagen: „was ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen: der Kern war da; aber Luft, Erde und alle Elemente die ich nicht um mich satzte, mußten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden" (8, 198)." Er spottet über die Weisen unserer Welt, denen diese „Geburt unsrer Vernunft" zu unanständig ist. Hier ist 1778 bereits der ganze spätere Gegensatz gegen die „reine Vernunft" Kants fertig!

Die Vernunft als Erkenntnisvermögen ist ihm immer die konkrete menschliche Kraft, wie sie in jedem nach der ihr eingepflanzten Gesetzmäßigkeit lebt und wirkt. „Ich finde eine immer würksame Kraft in mir, Känntnisse zu haben; . . . ich sehe also keinen innern, unmittelbaren, allgemeinen, untrüglichen Lehrer der Wahrheit; ich sehe eine Fertigkeit, Erkenntniskräfte anzuwenden, nach dem Maß, wie sie ausgebildet sind" (4, 35). Nicht einmal die Logik bleibt nun als objektives Reich in sich selbst geordneter Gültigkeiten bestehen, sie wird „nichts als eine Experimental Seelenlehre der obern Kräfte, und so wird sie ein ganz ander Ding, als sie ist. Welch ein Abgrund von Erfahrungen, wie die Seele Ideen sammlet, Urtheilet, schließet, liegt hier verborgen" (4, 384). Und diese ganz frühe

Äußerung Herders ist methodisch unverändert in der Frage der Metakritik: „Wie kamst du (scil. Vernunft) zu dir und zu deinen Begriffen? wie hast du diese ausgedrückt und angewandt, verkettet und verbunden? woher kommts, daß du ihnen allgemeine, nothwendige Gewißheit zueignest?“ (21, 41). Immer sieht er die Erkenntnis als Vermögen, Kraft, Tätigkeit. Die Erkenntnislehre wird also in diesem Sinne „Psychologie“, ja sie sucht bewußt den Zusammenhang mit der „Physiologie“. „Meines Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich“ (8, 180). Und ganz ebenso urteilt er in der Metakritik: „Das unziemende Wort Kritik der Vernunft verliert sich also in das anständigere, wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte“ (21, 41). Wir sind heute mit Recht gegen solche Dinge mißtrauisch; wir müssen daher stets daran denken, daß Herder mit seiner Psychologie und Physiologie ja nichts „erklären“, nicht geistige Tatsachen und Gesetze durch körperliche ersetzen will. Selbst die methodische Richtung der materialistischen Psychologie erklärt er ausdrücklich als ihm fremd (13, 124 ff.); gerade ihre Gedanken sind „unphysiologisch“ (181 ff.). Hinter Herders Betonung der Psychologie und Physiologie steht der ganze Haß des Realisten gegen die „tausend Wörter“, gegen die unbestimmten Formeln und Begriffe, mit denen jeder jedes beweisen kann. „Physiologie“ heißt in diesem Zusammenhang nichts als die genaue Bestimmung jedes Erkenntnisbegriffs, seine eindeutige Zurückführung auf seinen Entstehungsgrund im lebendigen Erkennen und die klare Umgrenzung seiner Geltungs- und Tragkraft von daher.

Es steht dahinter der eigentümliche Zug alles realistischen Denkens: die organische Betrachtungsweise des Verhältnisses von Natur und Geist, von Äußerem und Innerem. Die naturalistische Verkennung der Eigenart und Eigengesetzlich-

keit des geistigen Lebens wird dabei energisch abgelehnt, aber ebenso auch jeder vermeintlichen „Reinheit“ und „Spontaneität“[1]) der Vernunft die unaufhebliche Naturgebundenheit des Geistes entgegengehalten. Das Verhältnis von Geist und Materie, Vernunft und Naturboden des Daseins kann nicht einseitig von einer der beiden Größen aus bestimmt werden, es ist vielmehr „organisch“ in einer bestimmten Form der Zueinanderordnung, die nicht systematisch konstruiert, sondern nur in all ihren Verzweigungen und Bildungen anschauend studiert werden kann. Die Frucht dieser Stellungnahme Herders ist speziell an diesem Punkt des Erkenntnisproblems seine berühmte Sprachphilosophie, die so wenig wie seine Beobachtungen über die Geschichtlichkeit der Vernunft etwas mit eigentlicher „Romantik“ zu tun hat. Die Sprache ist das Ergebnis und daher der Beweis der organischen Verbundenheit von Leib und Seele. Diese Verbundenheit liegt in der Sprache dokumentiert und kann an ihr studiert werden. Die Sprache hat ihre leibhaft-natürliche und ihre innerlich-geistige Seite in voller unauflösbarer Verflechtung. Alle naturhaften Mächte vom Körperbau bis zum Klima bestimmen sie nach festen Gesetzen, die der Sprachforscher feststellen kann. Und doch ist aus allen diesen Faktoren eine Sprache niemals einfach zu erzeugen, sie ist in aller Naturbestimmtheit zugleich ein Akt ganz eigener Art, der mit dem geistigen Leben einer bestimmten Stufe und Höhe verbunden ist (vgl. die Abhandlung über den Ursprung der Sprache 5, 1ff.). So wird sie für Herder immer wieder der Leitfaden der Erkenntniskunde. Und es ist, wie man auch darüber an und für sich urteilt, jedenfalls notwendig, zu sehen, daß diese Philosophie der Sprache und aus der Sprache, die alle Untersuchungen Herders mehr oder weniger

[1]) Darüber vgl. u. S. 69 f.

deutlich durchzieht, nicht eine beliebige, etwa „romantische“ Liebhaberei für ihn ist, sondern grundsätzlich in seinem realistischen Denken wurzelt.

2. Das Wesen des Erkennens.

a) **Die Grundfrage der Erkenntnislehre.**

Herder erstrebt keine Erkenntnistheorie im Sinne einer Erklärung des Erkennens. Denn das Erkennen erweist sich eben in seiner Anwendung auf sich selbst als eine letzte Gegebenheit, hinter die wir nicht zurückgehen können. Aber freilich, jede Erkenntniskunde muß schließlich auch zu zeigen versuchen, was denn nun das menschliche Erkennen in seinem Wesen, was der letzte sich dabei vollziehende Vorgang ist. Und so kommt auch sie in bestimmter Weise in Fühlung mit dem Problem, das aller Erkenntnistheorie zugrunde liegt, dem Problem vom Denken und Sein. Sein und Denken — wie kommen sie zusammen? Subjekt und Objekt — welche Verbindung bringt sie zueinander? Ist überhaupt und wieso ist mein Erkennen Wiedergabe der Wirklichkeit, also voll Wahrheit? Herder empfindet das Problem, das hier liegt, sehr stark. Die fertige Erkenntnis ist ein „Begriff“ einer Sache, also ein Klangbild, das ein geistiges Erkenntnisbild symbolisiert. Es hat hier eine völlige Umsetzung stattgefunden (vgl. 21, 119). Das geistige Erkenntnisbild ist aber seinerseits wieder etwas völlig anderes als das sinnlich-organische Bild, das zunächst die Kunde der Außenwelt in mich bringt. Eine zweite geheimnisvolle Umsetzung ist hier vor sich gegangen. Das sinnliche Bild in mir ist aber wiederum etwas völlig anderes, als das wirkliche Ding da draußen. Wir stehen vor einer dritten Umsetzung unerklärlicher Art. „Eindruck des Gegenstandes wird dem Organ, und dadurch dem anerkennenden Sinn sofort ein geistiger Typus. Durch eine Metastasis, die wir

nicht begreifen, ist uns der Gegenstand ein Gedanke." „Wie diese (Abdrücke durch die Sinne) sich im Nerv des Organs fortpflanzen, wie sie materiell aufbehalten werden u. s., wissen wir nicht. Das Bild, das meine Seele empfängt, ist ganz ihrer Art, nicht das Bild auf der Netzhaut des Auges; es ist von ihr empfangen, in ihre Natur metaschematisiert" (21, 117/18). Es ist „unläugbar, daß der Gedanke, ja die erste Wahrnehmung, damit sich die Seele einen äußeren Gegenstand vorstellt, ganz ein anderes Ding sei, als was ihr der Sinn zuführet.... das Bild der Seele ist ein geistiges, von ihr selbst bei Veranlassung der Sinne geschaffenes Wesen" (13, 182). Nun kommt freilich Herders realistische Abneigung gegen alle Erkenntnistheorie darin zum Ausdruck, daß er zwar sofort sieht, wie diese dreifache Umsetzung die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zahlreichen Irrens in sich birgt und also unser Erkennen begrenzt und fehlbar macht, daß er aber mit dieser Einsicht keinerlei skeptische Anwandlungen verbindet und vor allem die Gleichung „unerklärlich also unsicher" nicht im geringsten aufkommen läßt. So völlig unbegreiflich die dreimalige Umsetzung ist, sie ist uns gegeben, wir wissen, daß wir sie vollziehen und daß sie tatsächlich Umsetzung eines und desselben und in diesem Sinne Erkenntnis ist. Sie ist ein uns so und nicht anders verliehenes Vermögen mit seinem bestimmten Gesetz und dem unmittelbaren und schlechthin mitgegebenen Anspruch auf Wahrheit, sobald sie nach ihrem Gesetz vollzogen ist. Wer sich von dieser Gegebenheit und ihrem immanenten Wahrheitsanspruch löst, mag das tun, er ist durch keinen „Beweis" von seiner Skepsis zu heilen. Aber er muß sich darüber klar sein, daß dann auch keine Erkenntnistheorie ihm seine Zweifel nehmen kann. Sein und Denken kommen durch diese Umsetzungen zueinander. Wir können nichts tun, als die Umsetzungen vollziehen, und zwar trauend vollziehen. Jede

Theorie darüber kann das letzte Geheimnis dieser Umsetzungen höchstens an eine andre Stelle schieben, nicht aber auflösen. Was man aber über die einfache Beschreibung hinaus tun kann, das ist das unauflösliche Wunder dieses Vermögens in einen größeren, in einen umfassenden Zusammenhang hineinzustellen und es so als Teilerscheinung eines durchgehenden Geschehens verstehen zu lehren. Das eben ist das, was der Realist allein unter „Erklären" verstehen kann. In diesem Sinne hat auch Herder eine Erkenntnistheorie, eine Erklärung des Erkennens gegeben und die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt nicht abgeschnitten, sondern ernstlich bearbeitet.

b) **Der scheinbare Sensualismus.**

Eine oberflächliche Betrachtung Herders kann freilich meinen, er biete nichts als den üblichen Sensualismus. „Wir sind da als Theile der Welt; Menschen sind wir, im Leib einer Mutter empfangen und als wir in die größere Welt traten, fanden wir uns sogleich mit tausend Banden unsrer Sinne, unsrer Bedürfnisse und Triebe an ein Universum geknüpft, von welchem sich keine spekulierende Vernunft trennen mag. Dies Allgemeine war vor uns und wird nach uns seyn; es empfing uns, trägt uns, und bestürmte uns gleichsam mit einem Meer von Wellen, d. i. Objekten" (21, 207/8). „Als Mensch, nach ihrer Masse von innern Kräften, im Kreise ihres Daseyns, hat sie (die Seele) sich eine Anzahl Organe gebildet, um das, was um sie ist, zu empfinden und gleichsam zum Genusse ihrer selbst, in sich zu ziehen" (4, 28). Die ganze Metakritik scheint ein einziger Kampf gegen das Apriori zu sein, so wie Herder auch sonst in der (sinnlichen) Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntnis sieht. Wieder und wieder sind es die Sinne, denen wir nach Herder alles verdanken. Wo

Herder Gedankengänge analysiert, in der „Plastik“, in „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, im vierten „Wäldchen“, überall wird ihm das das Entscheidende, was die Sinne uns liefern. Wie ernst es ihm damit ist, zeigt er dadurch, daß er die sinnlichen Medien als bestimmend für unser ganzes Erkennen einer sorgfältigen Untersuchung unterzieht. Und er formuliert einmal den fast Goetheschen Satz: „Wer seinen Sinnen nicht traut, ist ein Thor und muß ein leerer Speculant werden; dagegen wer sie trauend übt und eben dadurch erforscht und berichtigt, der allein gewinnet einen Schatz der Erfahrung für sein menschliches Leben“ (13, 362). So scheint Herder einfach die sensualistische Beschreibung des Erkenntnisvorganges zu bringen, was ja nicht ausschlösse, daß er nun im einzelnen in der Erforschung der Sinne und ihrer Funktionen bedeutende Arbeit geleistet hat. In Wirklichkeit aber liegt die Sache so, daß der aufmerksame Leser Herders Mühe hat, Zitate aufzutreiben, die wirklich einfach sensualistisch reden. Auch die eben angeführten Stellen sind bei näherem Zusehen charakteristisch über allen Sensualismus hinaus, zumal wenn man sie in dem Zusammenhang aufsucht, in dem sie stehen. Der Sensualismus ist eine mechanische, ja mechanistische Erkenntnislehre. Subjekt und Objekt stehen sich dabei kalt und tot gegenüber, das Objekt wirkt auf das Subjekt nach bestimmten Naturgesetzen ein und ruft in ihm so mechanisch die Erkenntnis hervor wie das Licht das Bild auf der photographischen Platte. Das Subjekt ist hier vielmehr auch nur ein Objekt, steht neben den Erkenntnisobjekten auf einer Ebene. Die Wirkungen zwischen Objekt und Subjekt sind eben deshalb verständlich, nämlich als mechanisch-physikalische. Der eigentliche Sensualist ist also gar nicht erst bis zu dem wesentlichen Erkenntnisproblem gelangt, er stellt noch gar nicht die eigentliche Frage, sondern schneidet sie durch eine vorschnelle und des-

halb fehlgehende Auskunft ab. Herder kann also schon deshalb kein Sensualist sein, weil er das Rätsel des Erkennens stark empfindet. Er sieht ja die unerklärliche Umsetzung, die sich im Erkennen vollzieht, er weiß, daß jede Erkenntnis als solche in eine völlig neue, in die geistige Sphäre führt und also das Gebiet der Sinne grundsätzlich übersteigt. „Das äußerliche Bild, das sich im Auge mahlet, kommt nicht in unser Gehirn: der Schall, der sich in unserm Ohr bricht, kommt nicht mechanisch als solcher in unsere Seele . . . vielmehr sind es, allen Erfahrungen zufolge, eigne, psychologische Gesetze, nach denen die Seele ihre Verrichtungen vornimmt und ihre Begriffe verbindet“ (13, 181/82). In diesem Zusammenhang ist überhaupt Herders ganze Stellung zum Leib-Seeleproblem zu beachten. Herder denkt „organisch“, er kennt keine Kraft ohne Organ, die Seele ist ernsthaft mit dem Leib verbunden. Aber er betont eben so ernsthaft, daß umgekehrt das Organ, der Leib, völlig Werk und Ausdruck der Seele ist. „Könnten wir tiefer hin fühlen und uns aus dem tiefen Traum der sinnlichsten Kräfte wecken: so würden wir ohne Zweifel inne, wie die Seele sich genau in Allem fühle . . . Kurz der Körper würde uns alsdann deutlich, was er uns jetzt nur dunkel und verworren ist, Analogon, Spiegel, ausgedrücktes Bild der Seele“ (8, 238/39). Herder kämpft in seiner Erkenntnislehre wie überall dafür, daß der Systematiker um seiner Theorie willen die geeinte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nicht auseinanderreiße. Er bestreitet dem Kantianer die reine Vernunft, die irgendwelche Erkenntnisse a priori aus sich selber erzeugt; es gibt keine andere als die organische, sinnengebundene Menschenvernunft. Aber er lehnt ebenso den Sensualismus ab (21, 161 ff.). Nicht, weil der Sensualismus in der Erklärung des Erkennens versagt, daran läge Herder an sich nicht soviel, sondern im Gegenteil, weil er zugunsten einer einfachen Erklärung des Erkennens

den geistigen Akt übersieht, den jede Erkenntnis enthält, und so eine einseitige Auffassung und Darstellung des Erkenntnisvorganges selbst bedeutet.

Auch hier wieder ist bei Herder beides beieinander: der Realismus, der sich durch keine systematische Theorie die gegebene Wirklichkeit in ihrer Fülle und Kompliziertheit verzeichnen lassen will, der aber aus diesem selben Grund von allem Materialismus abrückt und die wesenhaft geistigen Qualitäten im Sein anerkennt. Von da aus gesehen, ist dem Naturalismus und seiner sensualistischen Erkenntnistheorie gerade Mangel an Realismus und Überwucherung durch theoretische Konstruktion vorzuwerfen.

c) **Die Lösung der Erkenntnisfrage bei Herder.**

Beim Sensualismus, bei der Tätigkeit der Sinne kann man nicht stehen bleiben. Die einfachste sinnliche Erkenntnis ist, sofern Erkenntnis, auch schon immer ein geistiger Akt. Subjekt und Objekt stehen also gar nicht so mechanisch, so tot nebeneinander. Das Subjekt ist auch nicht eine leere Tafel, die passiv sich ausfüllen läßt von irgendwelchen Impressionen, die von außen in sie kommen. Das Subjekt zum mindesten ist lebendige Kraft in lebendiger Tat. Diese Aktivität des Subjekts ist in allen Ausführungen Herders hervorgehoben und macht die scheinbar sensualistischen Stellen zu Zeugnissen gegen den Sensualismus. Wenn es 12, 6 ganz ähnlich wie 21, 207/8 heißt, daß der Mensch in einem Meer lebendiger Wellen steht, so wird doch sofort hinzugefügt: „Und die Lebensquelle in ihm strömt und wirkt jenen entgegen.“ Wie aktiv ist bei näherer Betrachtung der angeführte Satz 4, 28. Die Seele selbst ist es, die sich die Organe bildet, und zwar „um das, was um sie ist, in sich zu ziehen“. Wenn ohne Sinne freilich alles Erkennen aufhört und nur durch neue Sinne

neue Gegenstände uns zuteil werden können, wenn uns unser Gefühl in tausend Fäden an das Universum knüpft, so ist doch dies sichtbare und tönende Universum für uns „ein Knäuel, den wir fortwährend entwirren und loswinden“ (21, 292). Der scheinbar ganz sensualistisch gedachte Anfangsakt alles Erkennens, die Empfindung, ist ein „sich etwas anfinden“ (21, 43). In dem dunklen Traum von Vorstellungen, der die Zeit des noch nicht erwachten Menschen ausfüllt, „würkt die Seele mit allen Kräften. Sie ziehet, was sie erfasset, scharf, und bis zur innersten Einverleibung in ihr Ich zusammen: sie verarbeitet es zum Saft ihrer Kraft“ (4, 31). So ist auf seiten des Subjektes das Erkennen nicht Aufnahme von Impressionen, sondern steter Akt einer geistigen Kraft. Diese Kraft wirkt freilich wie jede andere organisch. „Unmittelbar gelangt keine Gabe Gottes an uns; (wir haben von dieser Unmittelbarkeit durchaus keinen Begriff;) zur Erhaltung des Leibes und der Seele sind wir an Mittel gebunden“ (20, 73). Das Organ hat auch den stärksten Einfluß. „Eine Logik des Sehens ist dem Verstande durch die Formen seines Werkzeuges selbst gegeben“ (21, 97). Das ändert aber alles nichts an der Tatsache, daß für Herder Erkennen geistige Tat sui generis ist und bleibt.

Diese Tat wird nun realistisch erklärt, d. h. sie wird nicht als ein isoliertes Wunder angestaunt, sondern in einen größeren Zusammenhang einbegriffen und dadurch selbst begriffen. Es ist das Wesen jeder lebendigen Kraft, daß sie wirkt, d. h. daß sie sich ihrer Umwelt bemächtigt, das ihr Gemäße und Zuträgliche an sich zieht, um es sich anzueignen und so in sich selbst lebendig zu wachsen. Kraft in Form organischen Lebens ist immer nur in dieser Tätigkeit vorstellbar. Wenn daher von der erkennenden Seele gesagt wird, sie habe sich „eine Anzahl Organe gebildet, um das, was um sie ist, gleich-

sam zum Genusse ihrer selbst in sich zu ziehen", und: „sie zieht, was sie erfaßt, scharf, und bis zur innersten Einverleibung in ihr Ich zusammen, sie verarbeitet es zum Saft ihrer Kraft", so passen diese Worte genau auf die Tätigkeit alles organischen Lebens. Jedes Leben sieht sich in einem ungeheuren Umkreis es umgebender Materien, es sucht aus diesem Vielen Eins, was ihm verwandt und homolog ist, zieht dies an sich, läutert es fort und fort, bis es ihm selbst und seinem Wesen gleich und so zu seinem Eigentum geworden ist. Das Leben als Pflanze verfährt so mit den anorganischen Stoffen. „Könnte man die Pflanze fragen, warum sie sich nach dem Licht beuge? die Wurzel, warum sie ihre Nahrung in der Erde fortlaufend suche? so würden sie antworten, daß diese Gegenstände sie vor allen andern, als ihnen zugehörig afficiren" (21, 84). „Dies Schaffen der Einheit durch Sonderung, durch Läuterung von jedem Fremden zeigt sich in allen Verrichtungen der Natur, die man organisch nennet. Jedes Gefäß eines Thiers, einer Pflanze läutert; es schaffet Einheit, indem es sich aus vielem Fremden das Seinige durch eigene Kräfte aneignet" (21, 86/87). In diesen einen und selben Grundprozeß alles organischen Lebens gehört nun auch als seine feinste Spitze und Vollendung das hinein, was wir Erkennen nennen. „Auf dieser allgemeinen Stufenleiter dürfen wir auch vor den innern Sinn im Menschen treten; er ist kein Unbekannter apriori, kein abgerissener, von allen Gegenständen abgesonderter Theil der Schöpfung" (21, 87). Was im Bildungstrieb der Kristalle sich regt, was über das Pflanzenleben hin zu dem organisierten Tier wächst, das findet für unser Auge seine vollendetste Ausbildung in der Geistestätigkeit des Menschen. „Erkennen" ist, wie Herder hervorhebt, ein Geschlechtswort, es bedeutet das Zusichnehmen dessen, was als der eignen Art verwandt zu einem gehört. „Kennen,

erkennen, anerkennen ist ein Geschlechtswort; es heißt gemeinschaftliche Natur und Art, Stamm und Abkunft innig und schnell empfinden. So erkenne ich mein Kind, den Freund, die Geliebte; so erkenne ich Wahrheit, Güte, Schönheit. Ich erkenne sie mir an, und sage laut: sie sind meiner Natur, meines Geschlechts" (21, 89f.). In diesem Sinne „erkennt" auch schon die Pflanze das Licht und die Mineralien, denn sie sondert dieses und jene aus der ungeheuren Masse des sie Umgebenden aus als das, was zu ihr paßt, ihr zuträglich ist. Geschieht das „unbewußt", „dumpf", „träumend", so ändert das nichts an der wesenhaften Gleichheit des Vorganges. Denn auch umgekehrt, es ist das Erkennen nichts als ein solches Ansichziehen und Herausläutern aus der Fülle der Umgebung. „Nun aber zeigen alle Tritte, die wir bisher zurückgelegt haben, daß die Gottheit uns dies Alles durch Wege und Kanäle schaffte, die immer empfangen, läutern, fortschwemmen, mehr einigen, der Seele ähnlicher machen, was ferne ihr noch so unähnlich war" (8, 193). Herder kann diese Vorgänge des geistigen Lebens ganz ernsthaft und realistisch in Parallele stellen zu denen der Ernährung des Leibes durch Speise und für beide eine Gleichartigkeit der Gesetze der Assimilation, des Wachstums und der Hervorbringung konstatieren (vgl. 13, 184). Nun gewinnt erst jene Erklärung der Empfindung als „sich etwas anfinden" ihren vollen Gehalt. Gerade die Sinne sind also „Sonderungs-Werkzeuge, des zu ihnen Gelangenden läuternde Canäle". Geruch und Geschmack z. B. „empfangen die ihnen analogen Eigenschaften der Dinge". „Aus dem unendlich-Vielen, das diese Existenzen an sich und für andre Sinne seyn mögen, wird uns also nur Eins oder Einiges, Das nämlich mitgetheilt, das für den Sinn, durch den es empfangen wird, gehöret (ὁμολογον τι)" (21, 83). „Jedes Empfinden ist Empfangen,

d. i. Aneignen eines Einen aus Vielem, das zu unsrer Natur zugehöret" (21, 86). Das Denken ist nur eine weitere Fortsetzung dieses Prozesses, den die Seele durch die Sinne ausführt. „Was nun auch Gedanke sei, so ist in ihm die innigste Kraft, aus Vielem, das uns zuströmt, ein lichtes Eins zu machen" (8, 193). „Denkend erschaffet sich die Seele fortgesetzt ein Eins aus Vielem, wie der innere Sinn solches in der Empfindung erfaßte; es ist dieselbe Naturkraft, die sich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner, jetzt in zusammenhangender Wirksamkeit zeiget" (21, 88). Und „wozu dies alles? Bemerkbar zu machen, daß unsre Natur, so viel Kräfte wir ihr auch mit Recht zuschreiben, nur Eine Hauptkraft des Innewerdens, und zwar unter dem großen Gesetz „Eins in Vielem" kenne" (21, 86).

Was ist nun mit dem allen gewonnen? Das Rätsel und Geheimnis des Erkennens ist nicht gelöst und entschleiert, im Gegenteil, es ist in gewissem Sinne größer geworden. Und doch darf diese Einordnung des Erkennens in einen umfassenden Zusammenhang den Namen Erklärung beanspruchen. Wenigstens für den Realisten, der ja weiß, daß hinter das gegebene Sosein mit gar keinem Mittel zu kommen ist, daß alles Erklären im Sinne eines solchen „Dahinterkommens" völlig sinnlos ist, daß also Erklären nur ein Klarer-und-deutlicher-machen bedeuten kann. Der Physiker „erklärt" einen elektrischen Vorgang, wenn er ihn aus den Gesetzen der Elektrizität überhaupt hervorgehen läßt; er versucht die Elektrizität selbst zu erklären, indem er sie als besondere Form allgemeinerer Naturkräfte darstellt. Im Grunde hat er an dem Rätsel der Sache nichts geändert, er hat es eher größer gemacht; wir stehen nun vor einem viel mächtigeren Sosein, das über alle unsere Fragen hinaus ist. Dennoch ist uns mit einer solchen Erklärung weitergeholfen, weil hinter allem Verlangen

nach Erklärung gar nichts anderes steht als das uns eingepflanzte Streben nach Einheit, das etwa im Satz des Widerspruchs seine Beziehung zum Wahrheitsbegriff merkbar werden läßt. Dieses Streben findet in solchem Erklären seine Befriedigung. So sagt nun auch Herder dem erkenntnistheoretisch Fragenden: Starre nicht immer auf den einen Punkt „Denken und Sein", als ob hier allein ein unlösbares Geheimnis walte. Diese Umsetzung, die du vielleicht anzweifelst, weil du sie nicht verstehen kannst, ist nicht rätselhafter als die stete Tat der einfachsten Pflanze, die fremden Stoff zu eignem Leben umwandelt. Sieh die Tat der Seele im Erkennen in dem großen Zusammenhang, in dem sie steht, gewinne aus dieser ihrer Einheit mit den einfachen und gewohnten Vorgängen alles Lebens den Mut zum Ja für das unerklärliche aber herrliche Geheimnis, an dessen getreue Beschreibung Du Deine ganze Arbeitskraft setzen magst. „Vom untersten Sinn bis zur höchsten Kraft der Vernunft reicht dies Zusammen-Mit- und In einander seyn des Gemeinen und Besondern. Jedes Organ eignet sich aus der gemeinen Masse das Seinige zu, und lässet das Andre. So wird unser Leib erhalten, indem jedes Gefäß desselben dabei seinen Dienst thut. So sondert jeder Sinn aus dem Gemeinen der großen Vorrathkammer der Welt, sich das Seinige; so die Einbildungskraft, der Verstand, so endlich auch die Vernunft. Das menschliche Erkenntnisvermögen hat nur Eine, diese Kraft, im Allgemeinen ein Besondres zu erfassen, dies Besondre im Allgemeinen anzuerkennen" (21, 250).

Freilich, mit dieser realistischen Erklärung des Erkenntnisvorganges stoßen wir auf ganz eigenartige Strukturzusammenhänge, die nach ihrer Notwendigkeit, Gegründetheit und nach ihrer Wahrheit später noch genauer zu untersuchen sein werden, auf die wir aber hier an ihrem Entstehungspunkt schon auf-

merksam machen müssen. Wir befinden uns bei dieser ganzen Herderschen Darstellung ja offensichtlich im typischen Monismus, der in einer Art von Entwicklungslehre das Mittel hat, die Einheit in allen Unterschieden der mannigfaltigen Wirklichkeit zu wahren. Ein einziger gewaltiger Strom des Lebens geht durch die Welt, zwar unendlich verschieden nach der Kraft, Feinheit und Reichweite seiner Äußerungen, aber in sich selbst eins und unter einem einfachen, überall gleichen Gesetz stehend, so daß auch seine vollkommensten Formen nur die edelsten und höchsten Ausprägungen eines Vorganges sind, der an und für sich auch in den dumpfesten und primitivsten Erscheinungen derselbe ist. Eine solche besondere, feine und geläuterte Ausprägung der allgemeinen Lebenstat ist das Erkennen, aber eben nur eine Ausprägung eines allumfassenden, allerfüllenden Vorgangs und eben deshalb „verständlich". Das ist aber ganzer Monismus, der fast unvermeidlich auf eine „Entwicklungslehre" als sein wesentlichstes theoretisches Arbeitsmittel hindrängt.

Dieser Monismus wird noch viel deutlicher, wenn wir Herders Auffassung des Erkenntnisvorganges weiter verfolgen.

Denn Herders Erkenntnistheorie ist mit dem Bisherigen noch nicht ganz zu Ende. Wenn die Tätigkeit alles organischen Lebens darin besteht, mit Hilfe seiner Organe aus der Fülle der Umwelt ein ihm Entsprechendes (ὁμολογον τι) auszuwählen und es läuternd in sich aufzunehmen, dann muß in der Umwelt etwas dem Lebendigen Verwandtes, Zukommendes liegen, das der Aufnahme in das Lebendige fähig ist. Und ist das Erkennen der Akt einer Seele, die sich Organe schafft, um das, was um sie ist, zum Genusse ihrer selbst in sich zu ziehen, es zum Saft ihrer Kraft zu verarbeiten, so muß in der Welt selbst Erkennbares, nämlich der Seele analoge

geistige Kraft, dasein, die überhaupt in die Seele eingehen, ihr Eigentum werden kann. Daß das so ist, ist in der Tat Herders Überzeugung. Und es hat eben hier wieder die Erkenntnislehre die gesamte Anschauung des Herderschen Realismus zur Voraussetzung, so wie umgekehrt das Faktum der Erkenntnis selbst eine wichtige Unterlage für jene Gesamtüberzeugung bildet. „Die Function des Verstandes ist: anerkennen was da ist, sofern es dir verständlich ist, d. i. deinem Verstande gehört“ (21, 91). „Soll unser Verstand verstehen, so muß ein Verständliches vor ihm seyn, das für ihn Bedeutung habe; Verstand ohn alles Verständliche ist ein Unding, so viel leere Wortkapseln wir ihm auch anhängen mögen“ (21, 96). Hier gewinnt noch einmal die Deutung des Erkennens als Geschlechtswort Wichtigkeit. Erkenne ich mir Wahrheit, Güte, Schönheit an, indem ich laut sage: sie sind meiner Natur, meines Geschlechtes (21, 90), so muß eben der Gegenstand der Erkenntnis tatsächlich und realiter mir „verwandt“ sein. In jeder mechanischen Erkenntnistheorie bleibt aber nicht nur das Subjekt dem Objekt tot und fern gegenüber, es fehlt auch dem Objekt die notwendige Subjektbezogenheit und Eignung für das Subjekt. Steht die Welt als toter Mechanismus dem erkennenden Subjekt entgegen, so mag dieses selbst noch so lebendig gedacht werden, das Erkennen, das Zueinanderkommen von Denken und Sein bleibt dann nicht mehr nur ein Geheimnis, sondern ist dann ein Unding. „Die Mechanische Philosophie betrachtet die Natur als abgestorben, todt, die blos aus alten, abgelebten Keimen würke, und zugleich als ein Mechanisches Automat, das doch aus innern Kräften selbst würke. Und freilich wird alsdenn Erkennen und Empfinden das fremdeste Unding in der Welt, das allein in all seinen Kräften und reichen Erscheinungen erklärt werden kann, wenn in jedem Punkt innige

Kraft Gottes würket“ (8, 255). In diesem Satz aus dem Entwurf „Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele“ von 1774 steht schon klar und bewußt die Lösung des Erkenntnisproblems, die Herder anzubieten hat, die ihn in den Gegensatz zu Kant führen mußte und die 25 Jahre später, zwar im einzelnen ausgebaut aber im Wesen voll bewahrt, der „Metakritik“ zugrunde liegt. Diese Lösung läßt sich in dreifacher Weise aussprechen. Man kann dabei auf das Erkenntnisobjekt sehen und feststellen, daß dieses dem Subjekt analog sei. Die Welt ist nicht ein toter Mechanismus, sondern es gilt bei Herder der grundlegende Satz: Sein ist der Grund aller Erkenntnis, aber Sein ist in seinem Innern Kraft, „sonst wäre es Nichts. Kraft seiner selbst . . . ist es da und dauret“ (21, 63). „Organische Kraft; darf das Wort genannt werden? Es darf und muß, da wir ohne dasselbe vom Daseyn und Beharren keinen reellen Begriff haben“ (67). „Kein Naturkörper ist ihm ohne Geist, kein Geist in der Natur ohne Körper. Seine Gestalt stellet ihn dar; seine Ereignisse und Wirkungen sind Ausdrücke Seiner“ (23, 311). Und eben weil es kein totes, mechanisches, gegenüberstehendes Sein gibt, weil alles lebendige Kraft ist, verwandt (*ὁμολογον τι*) der Kraft, die als menschliche Seele erkennt, darum ist Erkennen in all seinem Geheimnis dennoch ein verständlicher Vorgang. „Die Zeit hat den todten Raum belebt, der Raum hat das Vergangene, so wie die Zukunft zur Gegenwart gemacht, und da beides nicht ohne Kraft geschehen konnte, auch ohne lebendige Kraft nicht vorgestellt werden kann, so begreift die Seele, d. i. sie erfasset, verstehet in Vielem ein Eins; ein Eins im Nach- und Nebeneinander, das nicht anders als durch ein Drittes, das Seyn, die lebendige Kraft entstehen konnte“ (21, 66). Oder: „Sein *νοουμενον* also, d. i. der Sinn, den er an Gegenständen erfaßt, ist ihm

das Ding an sich, d. i. Wahrheit. Diesen ersieht und erspähet er am Seyn und Daseyn, an Eigenschaften und Kräften der Gegenstände in ihren Wirkungen; ein Verständliches, das zu ihm, dem Verstande, ein Geistiges, das zu ihm, dem Geiste spricht: denn das Ganze, das sich ein Geist denkt, die Kräfte und Eigenschaften, die er in Wirkungen oder in einer lebendigen Organisation wahrnimmt, sind seiner Art, *νοουμενα ἐν φαινομενοις*" (21, 174). Und ganz ausdrücklich: „Wenn ich einen Gegenstand betrachte, wie soll er zu mir und ich zu ihm? Ewig werde ich spekulieren; „wie Er ich und ich Er werde? ob mein Denken ihm Existenz, oder seine Existenz mir Gedanken geben möge?" Da beides ein Ungedanke ist, so spekuliere ich Fruchtlos. Ist es aber nicht Eine Natur, in der ich ihn und mich finde? bin ich nicht selbst mein Gegenstand und mein Betrachter? Warum sollte ich also unter tausenden Eine Äußerung meiner Naturkraft von allen Kräften der Natur abgetrennt, ja ihnen entgegengesetzt wähnen?" (21, 87/88). Es tritt hier wieder der Realismus als eine eigene Art der Betrachtungsweise deutlich hervor. Sowohl den Idealismus, der das Denken das Sein „geben" oder „setzen" läßt, wie den Sensualismus, der voller Naivität die Erkenntnis irgendwie als Wirkung und Gabe des materiellen Seins auffaßt, lehnt er ab. Gegen beide erhebt er den Vorwurf, daß sie die Wirklichkeit zugunsten einer einseitigen Theorie verkürzen. Anstatt die organische Zusammengehörigkeit von Geist und Materie, Denken und Sein, Subjekt und Objekt so zu bejahen, wie sie uns im Erkenntnisakt selbst jederzeit gegeben ist, erkennen sie nur einen der beiden Pole als ursprüngliche und eigentliche Wirklichkeit an und machen dann den natürlich vergeblichen Versuch, den anderen Pol aus diesem einen zu erklären, d. i. aber entstehen zu lassen. So wird im Idealismus (konsequent in der „Marburger Schule") alle Materie zur eigenen

Gabe des Geistes (selbst das X der sinnlichen Erfahrung, durch das wir affiziert werden, gibt die Vernunft sich selbst!), im Sensualismus alles Geistige zum Erzeugnis der Materie. Der Realismus sieht hier sehr grundsätzlich das Protonpseudos beider Theorien und nimmt seinerseits das organische Miteinander der beiden Pole als den gegebenen Tatbestand hin. Dadurch werden für das Erkennen Objekt und Subjekt innerlich verwandt — kein Naturkörper ohne Geist, kein Geist in der Natur ohne Körper (23, 311; 20, 73) — und die Frage nach dem Zusammenkommen von Denken und Sein, die Grundfrage der Erkenntnistheorie, beantwortbar. Die Analogie der Natur außer uns zu der in uns wird der Ermöglichungsgrund des Erkennens. „Diese Analogie unsrer selbst können wir nicht anders als auf Alles außer uns anwenden, weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln. Wir tragen sie aber nicht in die Objekte über: denn wenn in diesen nichts Verständliches, Hör- und Sichtbares wäre; so existirte an ihnen keine Kategorie, d. i. kein Sinn und kein Verstand" (21, 100/1).

Aber gerade kurz vorher hatte Herder schon von der umgekehrten Analogie Gebrauch gemacht: „Die vestesten und feinsten Gesetze einer Zusammenordnung der Dinge, nach Angränzung, Licht, Farben und Gestalten, kurz eine Logik des Sehens ist dem Verstande durch die Form seines Werkzeuges selbst gegeben" (21, 97). Diesen scheinbar sensualistischen Satz verstehen wir nun erst in seinem eigentlichen, ganz unsensualistischen Gehalt. In dem schon erwähnten Entwurf „Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele" spielt diese Analogie des Mikrokosmos eine besondere Rolle. Die Welt ist uns analog, also kann sie von uns erkannt werden; aber auch wir sind der Welt analog, also können wir sie erkennen. „Nun aber kann sie (die Seele)

doch nichts thun, als ihr Ich, was ihr angebohren ist, mit diesem (dem Leib) und mit allen ihr vorkommenden Symbolen zu verbinden: nur das, was ihrer Natur ist, mit sich zu assimilieren; an allen Erscheinungen und Begebenheiten übt sie nur, als an Symbolen, das, was ihr angebohren ist. Da ist's nun die höchste Weisheit des Urhebers, daß in allem Einerlei Ideen hervorleuchten oder hervorschimmern, die tiefste Geometrie, das Bild der Gottheit, das sie eben deswegen überall anerkennet, weil's ihr angebohren ist" (8, 248). Der Verstand erfaßt das Unendliche um uns gewiß nur zu einem geringen Teil. „Er faßt es aber doch, denn in ihm liegt ein lebendiger Spiegel des Universums, d. i. die Kraft seines Wesens ist der Kraft der Gottheit ähnlich, was sie sich vorstellt, kann sie nur unter dem Bilde der Wahrheit und Güte fassen. Also strebt sie immer, sich nach ihrer Analogie ein Weltall zu bilden" (8, 246/7). Und in der fertigen Schrift heißt es: „Ich kann mir überhaupt nicht denken, wie meine Seele etwas aus sich spinne und aus sich eine Welt träume? ja nicht einmal denken, wie sie etwas außer sich empfinde, wovon kein Analogon in ihr und ihrem Körper sei? Wäre in diesem Körper kein Licht, kein Schall: so hätten wir auf aller weiten Welt von nichts, was Schall und Licht ist, Empfindung: und wäre in ihr selbst, oder um sie, nichts dem Schall, dem Licht Analoges, noch wäre kein Begriff dessen möglich" (8, 193). „Die Menschliche Seele als eingeschränktes Wesen hat auch keine unendliche Kraft zu erkennen und umfasset nicht das Weltall in seinem Ersten Grunde. Der Schöpfer hat sie also an eine Organische Materie als einen künstlichen Auszug des Weltalls geknüpft, daß sie mittels seiner erkenne, und sich das Weltall nach Analogie desselben bilde. Das ist der Leib, ein Analogon ihrer Kräfte und ein Auszug, Symbol, ein vorstellender Spiegel des Universums für sie" (8, 245). Der Mikrokosmos als Grund

der Möglichkeit der Erkenntnis des Makrokosmos! So ist Analogie in ihren beiden Richtungen der Grund alles Erkennens und sein eigentliches Wesen.

Dabei kann man dann drittens diese Analogie in ihren beiden Richtungen in ihrer Einheit zusammenfassen und das Zueinandergeordnetsein ihrer beiden Pole aussprechen. Es ist klar, daß die Erkenntnislehre dadurch ernsthaft religiös wird, d. h. ernsthaft den Gottesgedanken gebraucht. Es tritt dabei nur hervor, was im Grundakt der realistischen Auffassung schon angelegt ist und hier nur seine bestimmtere Form gewinnt. Die realistische Erkenntnislehre endet mit der offenen Nennung Gottes, weil sie im ersten Ansatz, in der vollständigen Beugung vor dem ganzen Wert des Gegebenen diese Nennung Gottes schon still in sich trug. Der realistische Blick sieht die Dinge von vornherein „in Gott". Nur so ist die unermüdliche Freude an den res, gerade auch an den einzelnen in ihrer unausschöpfbaren Individualität, verständlich. Zugleich liegt hier bei Herder die Wurzel einer anderen geistigen Haltung, die er in gewisser Weise mit seinem ganzen Zeitalter teilt und die doch bei ihm eben ihres Entstehungsgrundes wegen typisch anders geartet ist: des „Optimismus". Wir werden auf ihn noch kurz zurückkommen. Hier wollen wir nur darauf hinweisen, daß dieser Optimismus religiösen Ursprung hat. Er entsteht mit dem religiösen Grundakt selbst, mit seiner religiösen Seite, die an jedem Ding seine eigentümliche, ihr mitgegebene, für alles Denken unausschöpfbare Herrlichkeit (Goethe nennt es „die ewige Zier") sieht. Der „Optimismus" ist so nur ein andrer Ausdruck für das Sehen aller Dinge „in Gott". Es ist daher nicht verwunderlich, wenn bei Herder die religiösen Endsätze über das Wesen des Erkennens zugleich durch und durch „optimistisch" sind. Wie wenig auffällig übrigens das alles ist, wie sehr wir hier auf notwendige und wesentliche Struktur-

zusammenhänge stoßen, zeigt der Vergleich mit dem anderen großen deutschen Realisten, mit Goethe. Was dem Realisten „Erkennen" bedeutet, wie er alle Dinge in Gott sieht und eben darum unmittelbar und notwendig „optimistisch", das sagt unübertrefflich Lynkeus der Türmer:

Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt,
Dem Turme geschworen
Gefällt mir die Welt.
Ich blick' in die Ferne,
Ich seh' in der Näh,
Den Mond und die Sterne,
Den Wald und das Reh.
So seh ich in allen
Die ewige Zier,
Und wie mir's gefallen
Gefall' ich auch mir.
Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr geseh'n,
Es sei, wie es wolle,
Es war doch so schön!

Hier ist alles charakteristisch da: Erkennen ist unersättliches Schauen des Realisten, der zum „Sehen geboren" ist. Der Blick aber geht unermüdlich ins Nahe wie ins Ferne, erfaßt mit gleicher Inbrunst das Große wie das Kleine und erfaßt in all diesem individuellen Sondersein die Eine ewige Zier und erneuert dadurch den ebenso monistischen wie optimistischen Blick der ersten Schöpfungstage. Denn „die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tage".

Wir finden dasselbe in seiner Weise bei Herder. Schon in den angeführten Sätzen stand Gott ausgesprochen oder unausgesprochen im Hintergrund. So hieß es bereits 8, 255, daß das Erkennen in all seinen Kräften und reichen Erscheinungen nur zu verstehen sei, „wenn in jedem Punkt innige Kraft Gottes würket". „In jedem kleinsten Theile des Unendlichen herrscht die Wahrheit, Weisheit, Güte des Ganzen: in jeder

Erkenntnis, wie in jeder Empfindung spiegelt sich das Bild Gottes, dort mit Stralen oder Schimmer des reinen Lichtes, hier mit Farben, in die sich der Sonnenstral theilte. Erkennen ist Glanz der Sonne genießen, die sich in jedem Strale abspiegelt" (8, 246). An der Stelle von der Analogie, die nicht wir in die Objekte eintragen, sondern nur darin vorfinden (21, 100/1) fährt Herder fort: „Sogar in die Conformation der Sinne trägt der Verstand solche nicht über denn nicht Er, der diese Confirmation nicht einmal verstehet, sondern nur gebraucht, einzig und allein der allumfassende Verstand des Weltganzen hat ihm diese Conformation zubereitet." „Der Schöpfer muß ein geistiges Band geknüpft haben, daß gewisse Dinge diesem empfindenden Theil ähnlich, andre widrig sind" (8, 174). Man lese auch die schöne, unaufdringlich und unmittelbar fromme Schilderung des Erkennens 8, 187: „Unmittelbar vor meinem Auge hat das große Auge der Welt ein allgemeines Organ ausgebreitet, das tausend Geschöpfe in mich bringt, das tausend Wesen mit einem Kleid für mich bekleidet. Um mein Ohr fließt ein Meer von Wellen, das seine Hand ausgoß, damit eine Welt von Gegenständen in mich dringe, die mir sonst ewig ein dunkles stilles Todtengrab bleiben müßte." Und verhüllter, aber in der gleichen Richtung gehend, heißt es (21, 258/9): „Könnte das Auge oder irgend eine Organisation der Natur sich selbst aussprechen; sie spräche sich aus als Formel einer unendlichen Vernunft, d. i. unendlich vieler in ihr dargestellten Verhältnisse, in sich selbst zusammentreffender Gedanken." So liegt zuletzt im Gottesgedanken für Herder die einzige ernsthafte Lösung des Erkenntnisproblems, zu der wir gelangen können. Weil Gott ist und weil Gott geistige Kraft ist, die die Welt durchgehend geistig geordnet hat, darum kann der gottverwandte Menschengeist diese Welt erkennen, d. h. fortschreitend der

Analogie nachgehen, die den Makrokosmos im Spiegel des Mikrokosmos sichtbar macht, den Mikrokosmos als Schlüssel des Makrokosmos anwendet. „Nur also dadurch, daß die Schöpfung Geist ist wie ihr Schöpfer und sein Nachbild, unsre Seele: nur dadurch wird Erkenntnis möglich. Es ist klingende Harmonie, übergehender Gedanke Gottes, Wort, Sprache. Großes Wesen, dem die Schöpfung Wort wäre! Das dies große Buch ganz verstünde! Aus jedem Zuge, Bilde und Geschöpfe, jeder Begebenheit und That im Reiche des Allgeistes strömte ihm Geist zu, Gedanke und Herz Gottes! Die Freundlichkeit des Herren, der an jeder Regung außer und in uns nur ein Pfand seines innigsten Daseyns gegeben ... Erkenntnis ist Gottes-Verstand der Dinge, Eindrang in sie, Eindrang in uns selbst, es ist das Göttliche Eins, das die Seele im Kneuel der entworrenen Empfindung fasset" (8, 292f.). Es zeigt sich hier an einem Beispiel, was wir schon allgemein vom Realismus sagten, er ist notwendig „religiös". Die Geordnetheit, die wir mit dem Worte „Geist" aussprechen, die in der Tatsache des Erkennens unableugbar hervortritt, verlangt die Bildung des Gottesgedankens, sobald der Realismus mit seiner Beugung vor dem Gegebenheitscharakter alles Wirklichen verbietet, in der Spontaneität einer „Vernunft überhaupt" den Ordner zu finden.

Somit gibt Herder auf die grundlegende Frage der Erkenntnistheorie eine einfache und eindeutige Antwort. Erkenntnis ist möglich, weil das Vermögen des Erkennens selbst eine Kraft ist, die in Einer Natur mit allen anderen Kräften, die das Sein konstituieren, lebt, in großer Analogie mit ihnen allen entfernter oder näher verbunden. Das Erkennen selbst ist gar nichts anderes als Analogie, nämlich Erfassen und sich Anläutern des Analogen draußen durch das Analoge drinnen und das Aufwecken des Analogen drinnen

durch das Analoge draußen. So stellt es Herder in großen Linien mit seiner ganzen Sprachkunst am Anfang seines „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ dar (8, 169ff.). „Je mehr wir indeß das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur sinnend ansehen, desto weniger können wir umhin, überall Ähnlichkeit mit uns zu fühlen, alles mit unsrer Empfindung zu beleben ... Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer.“ „Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde: der große Geist, der mich anwehet und mir im Kleinen und Großen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt Einen Gang, Einerley Gesetze zeiget: der ist mein Siegel der Wahrheit.“ Dies vollzieht sich in fortgehenden Umsetzungen von Geistigem und Körperlichem. Zu den oben schon genannten Umsetzungen tritt nun durch die Lebendigkeit und Wirksamkeit des Objektes beim Erkennen noch eine vierte: Ist alles Sein nur möglich durch Kraft, so ist das Sein überall nur unsichtbare Kraft, die sich in sichtbarer Gestalt offenbart. Diese sichtbare Kraft erzeugt nun körperlich das körperliche Bild. Die geistige Kraft in uns aber erfaßt kraft Analogie den geistig lebendigen Gehalt, der durch den sichtbaren Körper und das sinnliche Bild von ihm nur bedeutet wird, eignet ihn sich an und gewinnt dadurch in neuer Umsetzung das geistige Bild. Da aber dieses Seelenvermögen selbst wieder im Körper lebt und in einer Welt von Körpern, vollzieht sich aufs Neue die Verkörperung des geistigen Erkenntnisbildes, nämlich in der Sprache, im Wort. Hier ist der Punkt, wo der Grund des mächtigen Interesses sichtbar wird, das Herder an der Sprache hat. Dieses Interesse ist nicht eigentlich philologisch und hat erst recht nichts mit einer Art philologischer Romantik zu tun, die an einem würdigen Pergament einen ganzen Himmel hat.

Sprache ist ihm vielmehr ein ebenso notwendiges wie allgemeines Ereignis der lebendigen Welt überhaupt, wie denn menschliche Sprache nur ein Spezialfall, wenn auch der für uns wichtigste, ist. Indem alle geistige Kraft sich in einem Sein, in Wirkungen und Geschehnissen dokumentiert, spricht sie sich durch diese aus. Da aber alles in der Welt zuletzt Fülle geistiger Kraft ist, ist auch alles voll Sprache. Und wie alle geistigen Kräfte nur wieder Wirkungen und Ausdruck der Urkraft Gott sind, so ist auch alle Sprache der gesamten Welt eigentlich Sprache Gottes. „Sprache ist also für die Vernunft ein solches Medium von Absonderungen, Bildern, Karaktern, Geprägen, als das Licht dem Auge war, und selbst das Licht ist diesem höhern Sinn nur Sprache, nur Wort vom Munde des Schöpfers, Hauch eines Geistes, des Urbildes, von und nach dem sie gemacht ist. Die Seele übt also ihre Kräfte würklich durch ein Gedankenmedium, durch eine wahre eigentliche Gottessprache. In ihr schweben die Geister der Dinge, der Wesen Mark und Kern, das der Schöpfer mit der Erkennungskraft vereinet, aus ihr floß und in sie zurückkehret ... Sie ist der ausgedrückte innere Sinn (*νους, λογος*) so wie sie in der Kreatur der tief sich eindringende Sinn Gottes war: denn Geist kann nur geweckt werden vom Geist, Gedanken vom Gedanken“ (8, 281 f.). Von einer solchen Stelle aus, die hier statt vieler anderen steht, merkt man das treibende Moment in Herders vielfacher Beschäftigung mit der Sprache und ihren großen und kleinen Problemen. Von hier aus ergeben sich aber auch eigenartige Durchblicke auf andere Anschauungskreise Herders: es ist nicht mehr zufällig, daß Herder weit über die Rationalisten wie Supranaturalisten seiner Zeit hinaus und mit innerlichster Anteilnahme Johannes-Ausleger war und einen wirklichen Offenbarungsbegriff wenigstens im Ansatz bildete. Daran wird weiter unten noch

kurz zu erinnern sein. Aber schon hier treten uns die weltanschaulichen Auswirkungen der Erkenntnislehre Herders entgegen. Die genannten Umsetzungen kraft Analogie sind nichts anderes als fortgehende Allegorie: „denn ein Andres wird durch ein Andres bedeutet. In diesem Verstande ist die ganze Natur, die ganze menschliche Sprache Allegorie, denn wie ein Andres sind Dinge und Gedanken, Gedanken und Worte! In diese wahre, große Allegorien der Schöpfung tief hineinzudringen, ist der Beruf sowohl des Philosophen als des Dichters, ja jedes Verständigen in seinem Kreise. Alles spreche zu uns, nichts stehe uns leer da! Auch seyn es nicht etwa bloß äußere Ähnlichkeiten, die wir aufhaschen, (ein leeres oft verwirrendes Spiel des Witzes;) sondern die Tiefen der Natur selbst, der in Körpern dargestellte wirksame Geist, eine Welt von Kräften, uns empfindbar worden durch Ausdruck" (23, 311). Hier kündigt sich eine Tiefe der Erfassung des Erkenntnisproblems an, die Herder schon 1775 einmal zu einem schönen Ausdruck bringen konnte, einem Ausdruck, der auch den unmittelbar religiösen Gehalt seiner Erkenntnislehre wirksam werden läßt: „Je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und allgemeiner ist auch unser Würken. Leuchtet uns aus allem nur Licht Gottes an, wallet uns allenthalben nur Flamme des Schöpfers" ... so stehen wir „auf höherm Grunde, und mit jedem Dinge auf seinem Grunde, wandeln im großen Sensorium der Schöpfung Gottes, der Flamme alles Denkens und Empfindens, der Liebe. Sie ist die höchste Vernunft" (8, 202). Diese Erkenntnistheorie ist die genaue Umkehrung des Sensualismus. Zwar stimmt sie dem Sensualismus darin zu, daß Erkennen nicht ein „Setzen" der Vernunft ist, sondern reale Berührung zwischen Wirklichkeiten. Aber diese Wirklichkeiten sind nicht tote Objekte, die durch mathematisch-physikalischen Stoß

aufeinander wirken, sondern geistige Kräfte treten miteinander in Verkehr, in ihrer tiefen Verwandtschaft letztlich alle umschlossen von der Kraft aller Kräfte, von Gott, in ihrer Gemeinschaft miteinander nicht bedingt durch mechanische Formeln, sondern durch die Reinheit und Macht der Liebe, die sie füreinander öffnet.

„Liebe ist das edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung“ (8, 200). Wenn so der Begriff der Liebe neben dem Begriff Gottes am Ende der Herderschen Erkenntnislehre steht, so ist damit noch einmal der realistische Charakter des Erkennens festgestellt. Schon das ist bezeichnend, daß allen Zerteilungen und allen Primatsfragen gegenüber hier die Einheit von Erkennen und Wollen, von Theoretik und Ethik behauptet wird. Das Erkennen ist bei Herder von vornherein dagegen gesichert, in einen l'art pour l'art-Betrieb einer falschen Wissenschaftlichkeit hineinzugeraten. „Die edelste Känntnis Gottes und seiner Nebengeschöpfe“ geschieht „durch Würksamkeit und Liebe.“ Und „Liebe“ ist eben jenes frohe Stillstehen vor dem Wert und Recht jedes Gegenstandes, von dem wir schon als von dem Grundakt der realistischen Stellungnahme mehrfach sprachen. Das realistische Erkennen ist so in seinem Grunde immer Liebe, d. h. es ist nie kalt, interesselos, „wissenschaftlich“, es ist stets voll Freude, voll Hingabe, voll Dankbarkeit. Es erzeugt darum auch einen eignen Wissenschaftsbegriff, der in einem tiefen und völligen Gegensatz steht zu jenem Kantischen, im 19. Jahrhundert herrschend gewordenen, der ebenso freudlos wie unreligiös die Welt als toten Mechanismus zergliedert. Man könnte weitergehend zeigen, wie auch diese „moderne“ Wissenschaft auf einem einheitlichen, der „Liebe“ des Realismus entgegengesetzten Grundakt fußt, wie von da aus sich Zusammenhänge zeigen zwischen der geistig-wissenschaftlichen und der technischen,

sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung der neueren Geschichte. Es ist hier nicht der Platz dazu. Nur das ist festzustellen, daß Herders Erkenntnistheorie und der ihr gemäße Wissenschaftsbegriff nicht eine bloße theoretische Konstruktion ist: in Goethes Naturforschung in ihrem schroffen Gegensatz gegen alle übliche Naturwissenschaft haben wir die lebendige Verwirklichung realistischer Erkenntnis- und Wissenschaftsauffassung. Noch einmal fällt der Blick zwangsläufig auf die weitere Entwicklung des deutschen Geisteslebens: der Wissenschaftsbegriff und der Wissenschaftsbetrieb sind tiefgreifend und von dem wirksamsten Einfluß auf die gesamte Gestaltung der geistigen Lage. Es ist daher für unsere ganze geistesgeschichtliche Entwicklung bedeutsam oder, wenn man will, verhängnisvoll geworden, daß der realistische Erkenntnisbegriff und die realistische Forschung Herders und Goethes durch die Einflüsse Kants und des Idealismus so vollständig unterdrückt worden sind. Mit ihnen ist uns auch die Liebe und Ehrfurcht und die Religion verlorengegangen, die im Wesen des realistischen Erkennens selbst liegen.

d) **Die Wahrheitsfrage.**

Mit der Frage nach der Wahrheit und Gewißheit unseres Erkennens steht es ebenso wie mit der Erklärung der Erkenntnis: Wir können auch hier nicht hinter das uns Gegebene zurückgehen, um von da aus erst die Wahrheit der Wahrheit, die Gewißheit der Gewißheit nachzuprüfen. In dem Erkennen als solchem liegt immer auch die Gewißheit, daß es erkennt, daß es Wahrheit hat.[1]) Es ist das Wesen der Analogie, wie Herder sie faßt, selbst, daß sie Wahrheit ist. Wieder ist der Skeptiker nicht zu widerlegen, aber nicht, weil etwa das Gewißheitsproblem als solches besonders unsicher ist, sondern

---

[1]) Vgl. o. S. 24 f.

weil es in sich selbst unmöglich ist, zu widerlegen, d. h. aber logisch zu beweisen, sobald wir die ersten Gegebenheiten selbst anzweifeln, auf die allein ja ein Beweis sich gründen könnte. Wer Gewißheit überhaupt bezweifelt, kann natürlich unmöglich dazu kommen, über Gewißheit -- gewiß zu werden. Der Realismus ist als solcher in seiner Grundhaltung antiskeptisch. Und das, was er als das Wesen des Erkennens zu finden glaubt, stärkt ihn in einem sehr ruhigen Urteil über die Frage der Wahrheit und Gewißheit. Aus diesem ruhigen Urteil heraus sieht gerade er deutlich die Grenzen des Erkennens. Das heftige Verlangen nach absoluter Gewißheit, nach ewigen Wahrheiten trägt er nicht in sich. Ist das Erkennen ein lebendiger Vorgang zwischen den Kräften der Welt, die sich mitteilen, und den Kräften der Seele, die aus dem sich Mitteilenden herausläutern, was für sie gehört, so ist es klar: „Dies sich uns Mittheilende war nie der ganze Gegenstand selbst, sondern etwas von ihm, das sich mittheilen konnte" (21, 83). „Auch kann der Gegenstand für tausend andre Sinnen in tausend andren Medien ganz etwas anders, vollends in sich selbst ein Abgrund seyn, von dem ich nichts wittre und ahnde" (8, 187). Umgekehrt fragt auch der Verstand nicht über sein eignes Reich hinaus. „Darum, was ein Ding *an sich* oder für andre sei? blieb er unbekümmert; was es *ihm* sei? was für Eigenschaften es *für ihn* habe? das war die Frage" (21, 101). Alle unsere Gewißheit und Wahrheit ist also eine relative, aber in den Grenzen dieser Relativität eine völlige und sichere und also, da wir selbst ganz in diese Grenzen eingeschlossen sind, eine ausreichende. Gewiß „*Keine Sprache druckt Sachen aus, sondern nur Namen: auch keine menschliche Vernunft also erkennt Sachen, sondern sie hat nur Merkmale von ihnen, die sie mit Worten bezeichnet*; eine demüthigende Bemerkung, die der ganzen

Geschichte unsres Verstandes enge Grenzen und eine sehr unwesenhafte Gestalt giebt ... Keine Kraft in ihrem Wesen kennen wir, können sie auch nie kennen lernen: denn selbst die, die uns belebt, die in uns denket, genießen und fühlen wir zwar, aber wir kennen sie nicht. Keinen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung verstehen wir also, da wir weder das, was wirkt, noch was gewirkt wird, im Innern ein sehn und vom Seyn eines Dinges durchaus keinen Begrif haben" (13, 358). Gewiß: „Ein großer Theil des Verborgenen in der Natur beruhet auf der menschlichen Natur selbst, die nur ein Theil des Ganzen ist und gegen das Universum bei weitem noch nicht im Mittelpunkt stehet. Wir haben keine Werkzeuge, die Welt zu betrachten als unsre Sinne; diese aber verschleiern die Gegenstände eben so sehr als sie solche zu enthüllen streben" (15, 167). Aber innerhalb dieser Grenzen haben wir die Gewißheit, die wir allein haben können. „Über das Sinnliche hinaus aber will der sinnliche Begriff nicht; sonst zerstörte er sich und suchte ein Luftbild in fremden Regionen." „Bin ich selbst ein Traum, antwortet er ruhig dem Zweifler, so mag, was ich mir aneigne, auch ein Traum seyn, Traum meines Traumes, mein Traum aber ist mir sinnliche Wahrheit" (21, 157). Und wenn mit den Begriffen Subjekt, Substanz, Qualität, Attribut usw. „freilich nichts erklärt ist", so ist doch hinzuzufügen: „der Menschenverstand will aber auch nicht erklären, wo er es nicht kann und darf, er will das Eins im Vielen anerkennen und bezeichnen" (21, 105). Die Gewißheit aber liegt in der so begrenzten Erkenntnis jederzeit selbst beschlossen. Denn Erkennen ist jederzeit Anerkennen. Die Grundregel aller Erkenntnis ist: „Daseyn erkenne an, das sich, Kraft seiner und deiner, organisch dir darstellt" (21, 142). Daraus ergibt sich sofort der Grundsatz: „Was ist, ist: d. i.: Das von uns Erkannte in der Maaße, wie

wirs erkennen, müssen wir als erkannt annehmen, d. i. ich muß wissen, daß ich weiß" (21, 146). Unser Erkennen in seinem lebendigen Vollzug ist in sich selbst immerzu Gewißheit, gibt immerzu Wahrheit, nicht Wahrheit an sich, nicht das Ding an sich, aber die Wahrheit, die allein für uns in Betracht kommt: innewerdende Gewißheit der Sinne, anerkennende Gewißheit des Verstandes, Grund und Folge zusammenfassende Gewißheit der Vernunft, bestimmte Maaßgewißheit (vgl. 21, 299). Alle diese Gewißheit ruht freilich zuletzt auf einem Glauben, nämlich einem ihr innewohnenden Zutrauen zu sich selbst. „Aber wie? ist in dieser „Analogie zum Menschen" auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, solange ich Mensch bin, keine Kunde. Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also dem nicht trauen, der mich in diesen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeit setzte, mir keinen anderen Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab, als mein Gepräge oder vielmehr das wiederglänzende Bild seines in meinem Geiste, wem soll ich denn trauen und glauben?" (8, 170). Wer diese Anerkennung nicht vollzieht, der ist nicht zu widerlegen, aber er ist erstens wirklich grundsätzlich, also auch durch eine noch so fein gesponnene Erkenntnistheorie nicht zu widerlegen, und er vermag zweitens unter der Wucht des auch ihm Verliehenen seine Skepsis gar nicht wirklich durchzuführen, er hat Gewißheit, auch wenn er es bestreitet. Es kann hier so wenig wie beim Erkennen selbst eine hinter die Gegebenheiten zurückgehende Erklärung geleistet werden. Wohl aber kann man auch hier jene Einordnung in einen größeren Zusammenhang vollziehen, die das Wesen der Gewißheit deutlicher macht. Diese Einordnung ist nur eine andre Form der dargelegten Herderschen Erkenntnistheorie, wie sich stets die Antwort auf

die Gewißheitsfrage aus der Erkenntnislehre überhaupt ergibt. „Täuschte uns die Natur, so könnten wir nicht anders, als getäuscht werden. Was hätte sie aber dazu für Grund gehabt? ja hätte die Vermutung nur einigen Sinn? — Nein, ewige Quelle des Verstandes! Mein ganzes Daseyn ist ja nur eine sichtbar gewordene Idee Deines Verstandes; meine Vernunft also, (das Werk und die Kraft meiner Organisation) ist nur ein Stral des Wiederscheins von Deinem Wiederscheine" (13, 145 Anm. 1). Diese religiöse Begründung der Gewißheit ist von Herder immer festgehalten und lautet in der reifen Formulierung der Metakritik: „Daß dasselbe Gesetz in mir wie in der Natur, im Erkenntnisvermögen wie im Erkennbaren, obwaltet, daß, wenn ich irrte, mir die Natur d. i. die weitere Erfahrung zurechthilft, und ich wie einen Zusammenhang meiner Gedanken, so auch weiter und weiter einen Zusammenhang ihrer Werke, beide in Harmonie wahrnehme; dies sichert meine Vernunft, denn ich sehe, meine innere ist auch des mir zur Anerkennung gegebenen Weltalls Regel ... Hierauf ruht apodiktische Gewißheit, oder es giebt keine. Mein Setzen und Legen schafft sie nicht; sie muß in mir durch eine unwandelbare Regel gesetzt und außer mir in jedem gegebenen Gegenstande anerkennbar seyn" (21, 297/8). Es ist dabei interessant zu sehen, wie wenig der religiöse Charakter der realistischen Erkenntnislehre Herders irgendwie Redensart des Theologen oder Ausdrucksform des ästhetisch-frommen Schriftstellers ist. Der Gottesgedanke ist hier die ernsthafte Sicherung für die Wahrheit und Gewißheit unsres Erkennens. Liegt der Grund der Gewißheit nicht wie beim Idealismus in uns selbst, in der Spontaneität einer reinen Vernunft, die Gewißheit über ihre Gegenstände hat, weil sie selbst sie setzte oder formte, müssen wir uns vielmehr verlassen auf das uns Gegebene, wie es uns

gegeben ist, so droht die Skepsis: werden wir nicht von dem Gegebenen betrogen? Herder deckt in seiner Antwort den schwachen Punkt dieser Skepsis auf: sie nimmt ihre eigene Rede nicht ernst. Täte sie es, so müßte sie auch merken: „betrügen" — und um echten Betrug handelt es sich bei dem unmittelbaren Wahrheitsanspruch des Gegebenen an uns — betrügen könnte uns in diesem Falle nur ein boshafter Gott, ein Widerspruch in sich selbst. Zudem hat alle grundsätzliche Skepsis darin den Beweis ihres Unrechts, daß sie zur Vermeidung des einfachen vertrauenden Ja im Erkennen zu den umständlichsten und gewagtesten Hypothesen greifen muß. Sie muß vor allem zum Illusionismus ihre Zuflucht nehmen und die ganze uns gegebene Analogie für Schein erklären, wobei sie dann die Auskunft schuldig bleibt, woher dieser Schein stammt. Es ist gewiß zuzugeben, daß es diese radikale Täuschung geben „kann", bei der uns nichts übrigbleibt, als getäuscht zu werden. Aber sobald wir nicht mit ihrer Möglichkeit spielen, sondern sie real annehmen, geraten wir in eine unsinnige Metaphysik, die die uns zugewiesene Lage künstlich in ihr Gegenteil verkehrt. So wird die dem Erkennen als solchem innewohnende Gewißheit über sich selbst klar, dem entsprechend, wie das Erkennen in der genauen Beobachtung seines Vollzuges sein Wesen erfaßte.

Es ist klar, daß von dieser ganzen Anschauung aus der Zweifel als radikaler, als Methode abgelehnt werden muß. Der Zweifel ist nur ein vorübergehender Zustand. „Eben die Unbehaglichkeit, die die Natur an den wankenden Zweifelzustand geknüpft hat, soll uns antreiben, ihn zu enden. Wer mag sich ewig rütteln, schaukeln, zwicken oder gar prellen lassen, hierhin und dorthin, auf und nieder? Oder wer wollte immerhin ein Kind bleiben, das unter dem Wiegenliedchen „Lullabei hin! Lullabei her!" die Äuglein schließet, bis es

einschläft?" (23, 92). Dieses Urteil ist beachtlich. Man beginnt die moderne kritisch-idealistische Philosophie nicht zu Unrecht mit Cartesius. Mag man ihn auch heute viel mehr in seinem starken Zusammenhang mit den Problemstellungen der mittelalterlichen Scholastik sehen, in dem methodischen Grundzug des radikalen Zweifels ist er modern und ist er „kritisch", antirealistisch. Der Realismus beginnt mit dem Ja und trägt so das Ja in sich. Er hat gar nicht den Drang zu umfassendem Zweifel, er kennt den Zweifel nur als einzelnen, im Grunde abnormen Zustand. Den Zweifel methodisch radikal zu machen, ist ihm ein völlig unsinniges Unternehmen, da er ja kein Mittel kennt, um auf künstlichem Wege wieder zur Gewißheit über etwas zu kommen, was man in seiner primären Gegebenheitsgewißheit einmal vermeinte. Der Realist wird daher stets „naiv" erscheinen, ja sogar träge und feige gegen den radikalen Zweifler, der bis heute im allgemeinen Bewußtsein etwas von dem Nimbus des tragischen Helden hat. Er wird aber selbst bei dem ruhigen Urteil bleiben: „In allen diesen Fällen ist der Skepticismus nicht als eine Heldentugend auszurufen sondern als eine menschliche Schwachheit zu bedauern" (23, 94). In der Betrachtung und Bewertung des Zweifels haben wir wieder einen charakteristischen Punkt, an dem sich die Eigenart des Realismus bemerkbar macht. Die Tatsache des Irrens aber kann nicht zur Begründung des radikalen Zweifels dienen. Der Irrtum ist eine rein praktische Angelegenheit des Erkennens. Der Begriff des Irrtums als solcher ist ja stets ein Beweis für Wahrheit und Gewißheit. Des Irrens ist nur eine Kraft fähig, die das Vermögen zur Wahrheit hat. Die Entstehung des Irrtums ist aus dem Wesen des Erkennens als eines lebendig-natürlichen Vorgangs leicht zu erklären. Es „ist der Irrthum nur durch den Nebel, durch die Zusammenfassung des übertäubenden Zu vielen, dessen Verknüpfung

unter sich oder Beziehung auf uns wir nicht einsahen, entstanden.“ (8, 244) „Kein Sinn, als Sinn kann sie trügen: alle Vorstellungen selbst die dunkelsten, sind prägnant von Wahrheit im Schooße der Empfindung, Irrthum ist nichts als eine Vermischung und Zusammenwerfung zu vieler Theile, deren Grund wir noch nicht sehen“ (8, 242). Genau so schreibt Herder 25 Jahre später, allerdings klarer mit seiner Grundauffassung des Erkennens verknüpfend: „Der Grund ihrer (der Vernunft) Verirrungen ist also auch durch sich klar. Eben weil sie im Allgemeinen lebet und wie die Pflanze aus allen Elementen an sich zu ziehen hat, was für sie gehöret, muß sie auch mit der Pflanze die Ungemächlichkeiten des Allgemeinen theilen“ (21, 211). Diese „Ungemächlichkeiten“ sind eben Verwirrung durch das Allzuviele, allzu rasche Eindrücke durch das besonders Zudringliche, vorschnelle Freude am Allgemeinen, die mit ihren Abstraktionen spielt. In der Vernunft aber selbst unvermeidliche Täuschungen und einen „dialektischen Schein“ anzunehmen, lehnt Herder völlig ab. „Trägt der Verstand nun in zusammengerafften Worten seine Sache vor, ist die Vernunft nicht besonders auf ihrer Hut, jedes Wort abzuhören und den in ihm liegenden Begriff wie ein rechnender Algebraist genau zu bezeichnen; freilich so urtheilet sie falsch, nicht aus Falschheit ihrer innern Regel, sondern weil aus dem, woraus und worüber sie erkennen sollte, nicht zu erkennen ist, indem es ihr täuschend oder irrig gegeben und sie nicht auf ihrer Hut war“ (21, 221).

Diese ganze Stellung Herders zum Zweifel und zum Irrtum zeigt wieder ein Stück seines „Optimismus“. In der Bejahung der Gewißheit gegen alle Skepsis, in der Ablehnung des radikalen Zweifels, in der Auffassung des Irrtums als bloß vorübergehender, ja im Grunde sogar fördernder Störung des Erkennens lebt zugleich etwas von dem, was wir „Optimis-

mus“ nennen. „Also strebt sie immer, sich nach ihrer Analogie ein Weltall zu bilden, und kann, so fern sie jede Formel treu empfängt und richtig berechnet, nicht irren, und wo sie irrt, rückt sie, wenn der Irrthum überwunden ist, weiter.“ „Jeder Irrthum muß eine Wolke seyn, die sich einmal zertrennt, und jede auch fehlgeschlagene Übung in Entwirrung der Symbole des Weltalls muß der Seele eine neue Formel geben, die sie witzige und beßre“ (8, 247, 246).

e) **Die Frage des Apriori.**

Wenn wir auf diese Frage eingehen wollen, müssen wir uns darüber klar sein, daß wir damit aus der reinen Darstellung der Herderschen Erkenntnislehre auf den Boden historischen Vergleichens und historischer Auseinandersetzung hinüberzugeraten drohen. Herders Erkenntnislehre selbst gebraucht den Begriff des Apriori nicht. Von ihr selbst aus gesehen, können wir das Erkennen vollständig beschreiben, ohne von ihm Gebrauch zu machen. Sie schaltet den Begriff Apriori ganz bewußt aus: „Um also Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir das Wort a priori ganz weglassen, und reine, d. i. abstracte Begriffe r e i n, allgemeine Begriffe a l l g e m e i n, nothwendige n o t h w e n d i g nennen, ohne den fremden untergeschobnen Begriff einer Priorität v o r a l l e r Erfahrung ins Spiel zu bringen: denn dieser kann keinem Erkenntnis, falls es nicht seiner Natur nach allgemein und nothwendig ist, Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben. Was er aus dem Begriffe selbst schließte, nennt der Mathematiker einen Schluß a priori, ohne zu untersuchen, woher ihm der Begriff gekommen? noch weniger die ihm einwohnende Beweiskraft aus einem verneinenden Nebenbegriff „vor aller und ohn' alle Erfahrung“ h e r z u l e i t e n, womit er sich in unnütze Fragen verwirrte“ (21, 33). Wenn wir trotzdem fragen, ob

und wie das Apriori in Herders Erkenntnislehre eine Stelle habe, so fragen wir von außen her, von der geschichtlichen Bedeutung her, die der Aprioribegriff seit Kant gewonnen hat. Nun kann freilich solche Aufhellung von geschichtlicher Seite her das Verständnis der Erkenntnislehre Herders selbst fördern. Denn es geht ja nicht um das bloße Wort „a priori", sondern um eine Sache, die mit diesem Wort gemeint ist. Und diese Sache wird und muß auch bei Herder irgendwie vorkommen. Aber freilich zeigen sich hier auch alle Schwierigkeiten, die der historische Vergleich stets in sich birgt. Das Kantische Apriori selbst, das sich zunächst als Vergleichspunkt anbietet, ist historisch nicht eindeutig. Die Fortsetzungen, die Kants Arbeit erfahren hat, bestimmen notwendig die Deutung, die man jeweils seinen eigenen Ausführungen gibt. Zum mindesten geriete man bei einer rein philologischen Interpretation Kants in die Gefahr, vor lauter Voraussetzungslosigkeit das eigentliche Wollen und Meinen der „Kritiken" zugunsten ihrer — sich selbst vielleicht mißverstehenden — Resultate zu übersehen. Hätte man aber selbst den eindeutigen historischen Vergleichspunkt gefunden, so taucht eine weitere Schwierigkeit auf. Herders Polemik gegen das Apriori und alles, was aus ihr heraus verhandelt wird, hat ihrerseits wieder einen ganz anderen historischen Aprioribegriff vor Augen. Es müßte also eine neue Untersuchung erst zu klären suchen, inwiefern und warum Herder den „echten" Kant nicht sah; erst dann kann man Klarheit darüber zu gewinnen suchen, wie Herders Erkenntnislehre zu dem richtigen und echten Apriorismus steht. Aber auch diese letzte Untersuchung kann in besondere Schwierigkeiten geraten, wenn sich nämlich herausstellt, daß die Erörterung über das Apriori zurückführt auf die letzten Fragen der Erkenntnislehre überhaupt, also ohne den Vergleich der gesamten Erkenntnistheorien gar nicht möglich ist. Es

würde darin dann zutage treten, daß unser Abschnitt gar nicht in unsern jetzigen Zusammenhang hineingehört, sondern aus einem ganz anderen Buch, etwa mit dem Titel „Herder und Kant“ stammt.

Wir können diesen Schwierigkeiten nur so entgehen, daß wir das Ziel dieses Abschnittes bewußt niedrig stecken. Wir wollen ganz innerhalb der Darstellung der Herderschen Erkenntnislehre selbst bleiben und wollen mit einem nicht näher geklärten Allgemeinbegriff von „a priori“ in der Hand Herders Erkenntnislehre durchgehen, ob wir in ihr nicht Punkte treffen, wo wir sagen können: hier ist bei Herder das, was man im allgemeinen mit dem Wort Apriori meint, zu finden, nun allerdings in einem sehr bestimmt und charakteristisch Herderschen Aprioribegriff.

Dieser ergibt sich in der Tat ziemlich rasch aus dem Wesen der Erkenntnis, wie Herder es sieht. Herder ist darin Realist, daß er das Gegebensein zur Voraussetzung alles Erkennens macht. Daraus folgt zweierlei. Erstens, daß Herder das Erkennen selbst nur so zum Gegenstand macht, wie es als tatsächliches Vermögen im Menschen lebt. Er kann also niemals in der „Vernunft überhaupt“ nach „Bedingungen möglicher Erfahrungen“ suchen. Es ist aber zweitens auch bei diesem realen Erkennen unseres menschlichen Erkenntnisvermögens das sich Aneignen eines Gegebenen der wesentliche Vorgang. Alle „Spontaneität“ im Sinne eines Gebens oder Setzens der Gegenstände durch das Erkennen ist reine Konstruktion, die das Phänomen des Erkennens in seinem eigenen Gegebensein überspringt. Im Erkennen weiß ich mich gerade nicht frei und spontan, sondern an das Sosein eines Gegebenen streng gebunden; und eben darin ruht alle Wahrheit und Gewißheit. Aber so sehr es sich um Aneignung eines Gegebenen handelt, so sehr ist und bleibt es doch auch Aneignen. Erkenntnis,

Vernunft ist Vermögen, Kraft, sogar die reinste Kraft, die wir kennen, ganz und gar Akt, aktiv. Herder ist über alle mechanisch-sensualistische Erkenntnisauffassung weit hinaus, wie wir schon sahen. Dann ist aber die Vernunft nicht eine leere Tafel, sie ist etwas Eignes in sich selbst. Aktivität und Leben ist stets nur so vorzustellen, daß eine Kraft sich selbst in Anderem, in Aneignung des Anderen erhält, sich also stets in Anderem selber durchsetzt. Demnach ist auch Erkennen nur so möglich, daß die Seele sich selbst in der Umwelt durchsetzt, sich diese aneignet. Und das ist wiederum nur so zu verstehen, daß die Seele sich selbst in der Welt wiederfindet. Es ergibt sich die große Analogie von der Seele zur Welt, von der Welt zur Seele. Die Seele findet ihr Eigenes in der Welt wieder und kann es sich darum aneignen, und dies setzt wieder voraus, daß das Eigene der Welt sich in der Seele findet und so die Seele aufnahmefähig macht für das Homologe draußen.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken"

ist nur dichterische Form für einen fast wörtlich gleichen Satz Herders. Die Seele muß also selbst der Welt homolog sein, um *ὁμολογον τι* draußen zu finden, wie es umgekehrt draußen der Seele Homologes geben muß, damit es von der Seele gefunden werden kann. Und eben dieses „der Welt homolog sein", bezeichnet einen Besitz innerster Kenntnis des Wesens der Welt, den die Seele in sich haben muß, damit Erkenntnis überhaupt möglich wird. Damit stehen wir bei Herders Apriori. Dieses Apriori ist freilich ein durch und durch realistisches. Es bezeichnet weder einen Vorbesitz bestimmten Wissens, noch gar einen Besitz von „Formen", mit denen nun eine absolut formlose Materie, ein unbegreifliches X, geformt wird. Es bezeichnet eine Wesensverwandtschaft zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Es ist nur ein neuer

Ausdruck für die große Analogie, die der Grund alles Erkennens ist. Weil die Seele selbst eine lebendige Kraft ist, analog den Kräften der Natur, ja der feinste Auszug von ihnen, darum kann sie sich selbst in diesen Kräften allen wiederfinden, „wiedererkennen". Der für das Apriori stets charakteristische Anamnesisbegriff findet sich so bei Herder in eigentümlicher Gestalt wieder. Ein verdeutlichendes Beispiel gibt uns der Kausalbegriff, auf den Herder ausführlich eingeht, weil er ja der Anstoß zu Kants Kritik selbst war. „Eine Verknüpfung von Kraft und Wirkung constituiert unser Gefühl, und ist dieses Sinnes Basis. Daß, unbewußt uns selber, wie es geschehe? unser Daseyn wirket, daß Gedanken in uns werden und Glieder des Körpers unseren Gedanken gehorchen... dies ist eine so innige, uns angebohrene Verknüpfung, daß ohne sie wir nicht daseyn, wirken, leben könnten. Unser Verstand wird dessen unaufhörlich inne, Er selbst ein Lebendiges, ein Handelndes, das primum mobile, das Kraft und Wirkung vereinigt. Sich selbst müßte er also vergessen und vernichten, wenn er das Gesetz, wodurch er ist: „Ursache schafft Wirkung" Einen Augenblick außer Acht lassen könnte" (21, 98/9). Ein echtes Apriori! Der erkennende Verstand lebt selbst als Wirkung schaffende Kraft und Ursache, er ist immerzu lebendige Kausalität; kein Wunder, daß er über Kausalität Gewißheit hat. Er hat sie zusammen mit seiner Selbstgewißheit, und so ist sie ihm jederzeit und absolut gewiß. Während wir draußen nur analogisch von einer Wirkung auf eine Ursache, besser eine Kraft zurückschließen, ohne den Vorgang „von innen" sehen zu können, sehen wir bei uns selbst die Verknüpfung von Ursache und Wirkung ständig „von innen", kennen sie daher und sind zur Analogie draußen befähigt und berechtigt. Indem dieses Kennen der Welt „im Auszug" in uns selbst das notwendige prius ist zu

dem posterius der Analogie draußen, dürfen wir hier mit Recht von einem realistischen Apriori reden. Denn der Verstand hat in sich selbst, in seinem Vollzug das Wissen um das Ursache- und Wirkungsein im echten Sinne „vor“ allen Kausalerfahrungen draußen in der Welt, ja diese sind nur „möglich“, indem nach der großen Analogie, die das Wesen des Erkennens ist, die Kräfte der Natur der eigenen geistigen Kraft ähnlich und also in gleicher Weise kausal wirkend (eigentlich eine Tautologie) gedacht werden. Und auf diesem Vorher-in-sich-selbst-haben ruht die ganze Sicherheit der Analogie-Erkenntnis. Weil ich selber wirkende Kraft bin, darum erkenne ich überall in der Welt wirkende Kraft wieder und führe mit absoluter Sicherheit jede Wirkung auf eine Kraft zurück. Den Beweis für die Tatsächlichkeit solchen analogischen Erkennens liefert uns jederzeit die Wissenschaft. So seltsam es ist, auch ihre reinste und strengste Erscheinung, die mathematisch-physikalische Naturwissenschaft, kommt nicht los von einer wahren Mythologie von Kräften („Anziehung“, „Druck“, „Stoß“). Warum? Es hat doch niemand eine solche „Kraft“ gesehen! Die innere Art unserer eigenen Lebendigkeit zwingt uns dazu, das Entstehen von Wirkungen überall dem ähnlich zu denken, wie wir bei uns selbst Wirkungen aus unseren Kräften kommen sehen. Uns selbst und unsere Organisation können wir nicht loswerden, dadurch wird all unser Erkennen, auch das reinste, Analogie. „Diese Analogie unsrer selbst können wir nicht anders als auf alles außer uns anwenden, weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln“ (21, 100). Es ist eben Einfühlung im ganz realen Sinn das Wesen alles Erkennens, und auch die strengste Wissenschaft muß diese Methode der Einfühlung üben. Analogie aber wie Einfühlung besagt, daß etwas „vorher“ dasein muß, das sich nun in Anderes hinein, das ihm Verwandte aus Anderem heraus fühlen kann.

Analogie wie Einfühlung ruht stets auf einem apriorischen Besitz und begründet so einen Aprioribegriff. Aus dem Sein meiner Seele selbst kenne ich — soweit es überhaupt für mich erkennbar ist, von einem Darüberhinaus aber können wir nicht einmal reden — das Sein außer mir „vorher", a priori, und nur durch dieses Apriori ist Erkenntnis „möglich".

Es ist allerdings sofort deutlich, daß dieses Herdersche Apriori eigentümlicher Art und von dem Kantischen charakteristisch verschieden ist. Dieses Prius, das dasein muß, damit Erkennen möglich ist, ist doch nie ein absolutes Prius einer reinen, ewig vollendeten Vernunft, nach dessen Herkunft nicht gefragt zu werden braucht und dessen tatsächliches Sein in einem so unbestimmten Zwielicht bleibt, daß jeder Ausleger eine andere Metaphysik daraus machen kann. Es ist vielmehr selbst wieder ein Posterius zu dem Prius der Welt selbst, und gerade in diesem Wechselsein von Prius und Posterius liegt seine erkenntnisschaffende, nämlich Analogie vermittelnde Kraft. Ein ewiges Prius in uns, das nicht selbst wieder „Spiegel des Universums" ist, wie sollte es von diesem Universum etwas wissen? Nun aber: „Wir sind da als Theile der Welt; niemand von uns ist ein isoliertes Weltall. Menschen sind wir, im Leibe einer Mutter empfangen, und als wir in die größere Welt traten, fanden wir uns sogleich mit tausend Banden unserer Sinne, unserer Bedürfnisse und Triebe an ein Universum geknüpft, von welchem sich keine speculierende Vernunft trennen mag. Ohne dies Allgemeine, dem wir angehören, ist nichts in uns anwendbar oder erklärlich; wir selbst sind nur als Glieder einer großen Kette da, ohne welche so wenig unser Verstand als unsre Vernunft statt fände. Wir existiren nur als ein Besondres im Allgemeinen" (21, 207). Dadurch wird das Prius verständlich als der in uns hineingelegte „Auszug" der Welt, es wird eine greifbare Realität.

In diesem Sinne „erklärt" diesmal der Realist mehr als der kritische Philosoph, der am Apriori als einem rein methodischen Begriff genug hat, ohne sich um das Was und Wie dieses Prius zu bekümmern. Der Realist kann die transzendente Fragestellung selbst nicht anerkennen, zu der dieses rein methodische Apriori als Antwort sich ergibt. Er fragt, was denn dieses Apriori faktisch sei, wie es nicht in der Abstraktion einer „Vernunft überhaupt", sondern in der tatsächlichen Menschenvernunft wirklich sei? Er sucht eine reale, ontologische, nicht eine bloß methodische Lösung. Diese seine Lösung, so wie sie in der Auffassung des Erkennens als einer Analogie angelegt ist, bringt das Apriori in eine ganz tiefe und wesentliche Verwandtschaft mit den „angeborenen Ideen". Und zwar ist es der Realismus, der das Sein als Grund des Erkennens auch im Subjekt selber sieht, der die Verbindung mit Leibniz ergibt. So sagt Herder vom Säugling: „Noch scheint ihm keine Empfindung beizuwohnen, als die dunkle Idee seines Ich, so dunkel als sie nur eine Pflanze fühlen kann; in ihr indessen liegen die Begriffe des ganzen Weltall, aus ihr entwickeln sich alle Ideen des Menschen" (4, 28 f.). Ausführlich spricht Herder darüber in der schon mehrfach angeführten Stelle 8, 248: Die Seele ist nicht eine glatte Tafel, „Das Gesetz Gottes ist schon mit Flammenschrift in ihr Herz geschrieben: in ihr glühen Kräfte, lebendige Funken, alles in ihr Wesen zu verwandeln, was sie kann, das Bild der Gottheit in Allem anzuerkennen und als ein Theil ihres Selbst zu genießen. Und das sind nun die angebohrnen, allgemeinen Ideen, das Recht und Unrecht, die Wahrheit und Güte, die sie in Allem zu finden strebt: sie sind ihr Bild und Wesen selbst." „Nun aber kann sie doch nichts thun, als ihr Ich, was ihr angebohren ist, mit diesem und mit allen ihr vorkommenden Symbolen zu verbinden: nur das, was ihrer Natur ist, mit sich zu assimilieren; an allen Erscheinun-

gen und Begebenheiten übt sie nur, als an Symbolen, das, was ihr angebohren ist... Wäre dies Erkennen nicht der tiefste Grund der Seele, so wäre ihr ja Alles gleich viel: so wäre sie für jede äußere Empfindung taub." Es wäre hier auch noch einmal jener Satz herbeizuziehen, daß in uns so etwas wie Licht sein muß, damit wir Licht außer uns sehen können, und jener andere, daß Gott uns gleichsam einen Auszug der Kräfte des Universums gegeben und dadurch Erkenntnis ermöglicht habe. So erhalten wir ein realistisches Apriori, das in dem Erkenntnis ermöglichenden Prius eine reale Gestaltetheit unsres realen Erkenntnisvermögens sieht. Man kann es am echtesten in Herders Sinn religiös aussprechen: weil die Seele Gottes Bild ist, vermag sie Gottes Bild in aller Welt zu finden und sich anzueignen. Damit wird zugleich die große Bedeutung sichtbar, die Herders Fassung des Apriori für den religiösen Charakter seiner Erkenntnislehre hat. Wie kein einziger Gedanke gegen den Gottesgedanken wirklich neutral sein kann, so ist auch die Kantische Behandlung des Gottesgedankens mit seinem Apriorismus fest verbunden. Ist das Apriori das letzte Wort der Erkenntnislehre, so stehen wir vor einer reinen, ewigen schöpferischen Vernunft, die, konsequent durchdacht, selber zu Gott würde. Kein Wunder, wenn die Vernunft dann über den Gottesgedanken selbst zu Gericht sitzt und es bis heute so fröhlich tun kann, trägt sie doch all das in sich selber, was uns den Gottesgedanken so unentbehrlich macht. Der Realist steht von vornherein so ganz anders. Er hebt „die" Vernunft aus jenem seltsamen Zwielicht von „Vernunft überhaupt" und faktischer Einzelvernunft heraus, lehnt jene als bloße Abstraktion ab und sieht diese in ihrer ganzen Geschichtlichkeit und ihrer ganzen Gegebenheit. Mit Kopfschütteln sieht er daher den Operationen zu, welche die reine Vernunft mit der Gottesgewißheit vollzieht: „Könnte

es dem Inhaltlosesten Begriff ärmlicher ergehen als diesem „allerreellsten Wesen", das durch eine Illusion der Vernunft, die ihr „zwar natürlich, zu der sie aber nicht berechtigt ist," durch eine unbefugte Erdichtung, die ihr „zwar nöthig ist, aber zu ihrem Zweck nichts hilft," erst realisirt, dann hypostasirt werden mußte? Aus dem Gebiet der Vernunft als eine Erdichtung vertrieben, wird die Erdichtung nachher für die praktische Vernunft als Postulat postulirt, als ob außer der Vernunft, die diese Erdichtung proscribirte, es noch eine zweite Vernunft gäbe, die das verbannte Figment aus dem Reich der Erdichtungen gebietend wiederfodern könnte!" (21, 234 f.). Sein Apriori steht zum Gottesgedanken in keinem Widerspruch. Denn allem schöpferischen Apriorismus gibt er ironischen Abschied. „Fährt aber, wie in Swifts Mährchen, Bruder Peter ungebehrdig fort, dem andern seine Sprache aufzuzwingen, und sie für die allein wahre, einzig-philosophische Sprache der Welt zu erklären, sogar daß er seinen Idealismus in den ausschließend-gröbsten Egoismus verwandelt: „ich schaffe die Welt: denn ich habe den menschlichen Verstand, mit ihm die ganze Sinnlichkeit geschaffen; da, siehe die Formen. Ohne mich wäre keine Natur: denn ich gebe der Natur Gesetz und Ordnung!" so gehe man diesem Gott-Vater still aus dem Wege" (21, 166).[1]) Man ist bei Herder manchmal sogar versucht, zu sagen, bei ihm sei das Apriori geradezu ersetzt durch die religiöse Begründung des Erkennens. Alles, was bei Kant der Aprioribegriff gibt, das leistet bei Herder der Gottesgedanke; er ist bei ihm genau so der Garant echter, völliger Erkenntnis wie das Apriori bei jenem. Aber wie vollständig und durchgehend sich dieser Unterschied in diesem einen Punkt der Erkenntnislehre in die

[1]) Wieder vgl. man Goethe, die Schülerszene im Faust II: Dies ist der Jugend edelster Beruf usw.

Stellung zu Gott, zur Natur, zum Menschen selbst auswirkt, werden wir später noch kurz andeuten.

Zunächst ist das realistische Apriori noch nach einigen Seiten hin näher zu beleuchten. Es erfüllt durchaus die Aufgabe, deren Erfüllung in allem Apriorismus gesucht wird: die Gültigkeit und Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse zu erklären. Man ist sich dabei freilich nicht immer klar genug gewesen, daß es keineswegs etwa gilt, durch eine tiefgründige Philosophie gewissen Erkenntnissen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erst zu verleihen, daß vielmehr auch hier das Gegebene allein in seinem Gegebensein ruht, daß keine Theorie etwaige Zweifel an der erst einmal abgeleugneten Gültigkeit zu beheben vermag. Diese Erinnerung ist wichtig, wenn man nicht falsche Maßstäbe an Herders Apriori legen will. Herder ist sich ganz klar darüber, daß Erfahrung im Sinn von Einzelerfahrung keine Allgemeingültigkeit mit sich führen kann, das liegt ja deutlich im Begriff der Sache selbst. Wohl aber ist die Analogie imstande, zwar nicht die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse zu „beweisen", das kann überhaupt niemand, aber ihre unbeweisbare, axiomatische Geltung für uns verständlich zu machen. Besteht alles Erkennen in einem Einfühlen der Seele in die Welt, einem Sichwiederfinden der Seele in der Welt, so wird und muß die Seele dies ihr Eigenes, was sie in der bunten Fülle der Einzelerscheinungen fand, auch als ihr völlig gewiß und daher für alle Seelen gültig begrüßen. Daß z. B. überall alles Dasein nur durch Kraft da ist und sich erhält, weiß die Seele a priori notwendig und gewiß. Sie weiß es aber deshalb, weil ihr eigenes Sein steter Akt ist und sie in allem Sein nur sich selbst, bezw. ihr Homologes wiederfindet. Kraft der Analogie ist also das Wissen um das Draußen genau so sicher und gewiß wie das Wissen der Seele um sich selbst; und dieses sichere

Wissen reicht genau so weit, wie es ihr gelingt, in dem gegebenen Material der Sinne ihr Eigenes wiederzufinden. „Sich selbst müßte er also vergessen und vernichten, wenn er (der Verstand) das Gesetz, wodurch er *ist*: „Ursache schafft Wirkung“ Einen Augenblick außer Acht lassen könnte“ (21, 99). „Absolute“ Gültigkeit und Notwendigkeit über eine solche hinaus ist weder zu verlangen noch durch irgendeine Theorie zu erreichen. Die Geltungsfrage erhält durch Herders Apriori eine völlig zureichende Antwort.

Ferner ist auch der Sinn des Apriori erfüllt, der die Selbständigkeit und Aktivität des Erkennens bezeichnen soll. „Die Seele, die sich nicht mit dem Körper aus deutlichen Begriffen gesellet, sondern sich in solchen Zusammenstrom des Universum nur wie findet, kann nichts thun, als daß sie würke, d. i. die Empfindungen auflöse, wie sie ihr zuströmen. Ihre Natur ist Eins und sie bringt ein deutliches oder klares Eins in alle das Vielfache im Spiegel ihrer Organe“ (8, 245). Infolge dieser Aktivität ist natürlich das Erkannte auch stets *Eigentum* des Erkennens. „Heißt *es*: „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen durch Wahrnehmung nicht etwa *entlehnt* werden,“ so ist dies **sofern** wahr, als meine Vorstellung nicht den Gegenständen, sondern mir, der sie hat, zukommt; (woran niemand zweifelt)“ (21, 93). „Denkend erschaffet sich die Seele fortgesetzt ein *Eins aus Vielem*“ (88). So kann es zu geradezu Kantischen Formulierungen kommen: „Ist es nicht ein Trug, wenn wir glauben, daß in einer Erfahrung jener allgemeine Satz, diese sittliche oder politische Lehre schon liege? Sie liegen darin, aber nur nach der Materie; die Form muß ihnen der menschliche Geist erst geben; da man dann eben so sicher sagen kann, daß der menschliche Geist sie in die Begebenheit hinein als daß er sie herausdenke“ (1792! 16, 10/11). Und diese Aktivität, die das Erkannte zum *Eigen*-

tum des Erkennens, nicht bloß zu einem passiv erduldeten Spiegelbild eines Gegenstandes macht, ist nicht nur das besondere Vermögen einer „reinen Vernunft“ und ihrer Synthesis. Das Apriori reicht bis in die Sinnlichkeit hinein! Es „ist unter allen Vorstellungen Verbindung nicht die Einzige, die nicht vom Objekt gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann: denn keinen Actus meiner Sinne oder meiner Seele verrichtet das Objekt statt meiner“ (21, 92). Auch die vereinzelte sinnliche Wahrnehmung ist nicht Abdruck des Objekts auf einer leeren Tafel, sondern aktive Aneignung des Homologen draußen durch das Homologe drinnen, also an dessen prius geknüpft und zu jenem posterius ein Apriori enthaltend. Trotzdem lehnt Herder den Begriff der Spontaneität für diese Aktivität ab. Will man seine eigenen Bilder für das aktive Moment im Erkennen in dieser Hinsicht pressen, so wehrt er deutlich ab. Der Seele ist nach seiner eigenen Aussage in ihrem Leib „ein vorstellender Spiegel des Universums“ verliehen, ja sie selbst spiegelt in ihren inneren Kräften die Welt ab und kann nur dadurch zu wirklicher Erkenntnis kommen. „Aber das weiß sie oder sollte es wissen, daß sie nur das erkenne, was dieser Platz ihr zeige, daß es mit dem aus sich selbst schöpfenden Spiegel des Universum, mit dem unendlichen Auffluge ihrer positiven Kraft und allmächtiger Selbstheit nichts sei. Sie ist in einer Schule der Gottheit, die sie sich nicht selbst gegeben: sie muß die Reize, die Sinne, die Kräfte, die Gegebenheiten brauchen, die ihr durch eine glückliche, unverdiente Erbschaft zu Theil wurden, oder sie zieht sich in eine Wüste zurück, wo ihre göttliche Kraft lähmet und erblindet“ (8, 194). Es ist wieder der Realist, der von einem Entweder-Oder zugunsten einer einseitigen Theorie nichts wissen will. Es ist weder beim Erkennen noch sonst bei unsrer menschlichen Lebensgestalt so, daß wir ent-

weder absolut frei sind oder ganz Sklaven sein müssen, daß wir im Erkennen Spontaneität besitzen oder sofort in die Sklaverei des Sensualismus geraten. Es sind vielmehr stets und überall bei uns Freiheit und Abhängigkeit eigentümlich verbunden. So fährt Herder an der angeführten Stelle 21, 93 unmittelbar fort: „Wenn meine Vorstellung aber nichts anderes als diese Wahrnehmung selbst ist, die zwar nicht aus den Gegenständen (die sie nicht hatten und haben konnten) in den Verstand hinübergetragen, aber auch ohne jede Gegenstände vom Verstande nicht bewirkt oder erschaffen werden konnte; wozu eine Disjunktion zweier untrennbarer Stücke, von der die Natur nichts weiß? ja die allen Begriff der Worte Verstand und Gegenstand aufhebt." Ausdrücklich heißt es 21, 88 f.: „Dürfen wir diese Selbstthätigkeit Spontaneität der Begriffe nennen? Der Ausdruck ist dem Sprachgebrauch und der Sache selbst zuwider. Denn was heißt sponte? Was aus eigenem Willen geschieht, mit Ausschluß jedes fremden Impulses. Die lateinische Sprache hat kein eigentlicheres Wort, die Unabhängigkeit einer Handlung von allem äußern Zwang oder Einfluß zu bezeichnen. Unsern Begriffen eine solche Unabhängigkeit von Empfindungen oder den Gegenständen zuschreiben, heißt sie vernichten. Als mein Verstand sich Gedanken aus Empfindungen aufhellete, war er in seiner höchsten Selbstthätigkeit ebenso abhängig von diesen, wie sie von den Gegenständen waren; deshalb aber wirkte er doch als Verstand, d. i. vermöge seiner eigentlichen Kraft, wie das empfindende Organ durch die seinige wirkte. Da der Gegenstand nicht die Empfindung, die Empfindung nicht der Gedanke ist, so blieb jede Naturkraft, obgleich keine unabhängig wirkte, in ihrer Funktion ungestöret. Denn eben dies ist ja das große Band der Natur, daß ihre Kräfte nicht abgetrennt oder widersinnig, sondern nach Einer großen Regel, einander

gleichförmig d. i. analogisch wirken.“ So hört gerade in der eigentlichen Wesenstätigkeit des als Geschlechtswort verstandenen Erkennens trotz aller Aktivität die Spontaneität auf: Erkenne ich mir an, was meiner Natur, meines Geschlechts ist, so bin ich völlig an das Gegebensein solch verwandter Dinge gebunden und muß andrerseits mit innerlichem Zwang mein Siegel auf das drücken, was als mir verwandt vor mich tritt, so völlig aktiv und frei das Anerkennen als Akt jederzeit ist. Es zeigt sich hier wieder die Fähigkeit des Realisten, den vorliegenden Tatbestand in seiner ganzen Breite aufzufassen. Jede systematische Theorie trägt um ihrer eigenen Klarheit und Einfachheit willen das Streben in sich, das Miteinander von Freiheit und Abhängigkeit zugunsten einer Seite aufzulösen. Gegen dieses Streben ist der Realist geschützt, sofern ihm von vornherein an einer systematischen Erklärung und Ableitung viel weniger liegt als an der vollständigen Beobachtung vorliegender Verhältnisse, auch wenn diese uns geheimnisvoll bleiben. Dabei ist ihm allerdings jede Vereinseitigung des Tatbestandes nach seiten der Freiheit hin, wie er sie eben im Begriff der Spontaneität zu sehen glaubt, besonders zuwider. Hier greift man ja den Grundakt an, der dem Realismus überhaupt und seiner Erkenntnislehre im besonderen das Wesentliche ist, der allein alle Gewißheit und Sicherheit des Erkennens trägt: die Hinnahme eines Gegebenen, das von unserer eigenen Macht völlig unabhängig ist.

Aber trotz dieser bewußten und notwendigen Ablehnung der Spontaneität bleibt jeder Mechanismus in der Erkenntnislehre abgewehrt und die eigene geistige Kraft und Freiheit des Erkennens so anerkannt, daß wir das Recht haben, der Sache nach von einem wohlabgewogenen Aprioribegriff bei Herder zu reden: „An Gegenständen aber erfreuet der Verstand

sich seiner priorischen, d. i. inneren Kräfte, und drückt sich selbst ab in jedem Satz, in jedem Worte. Nicht anders als nach seiner Natur und Regel konnte er wirken, kein Gegenstand gab oder lieh ihm diese" (21, 128). Also in den beiden Momenten, die für Herder im Gegensatz zu jeder mechanischen Erkenntnistheorie das Wesen des Erkennens ausmachen: in seiner aneignenden Aktivität und in seiner wesenhaften Analogie zum Erkannten ist das zu finden, was andre veranlaßt hat, von einem Apriori zu reden. Herder hätte um dieses Gegensatzes zu allem Mechanismus willen sich als Aprioristen bezeichnen und das Apriorische des Erkennens in seiner originalen Weise darstellen können. Er hat den Begriff vermieden, weil er ihm ein Wort bloßer Schulsprache zu sein und vom Kantianismus her ein für allemal von bösen Mißverständnissen bedroht zu bleiben schien. Indem wir uns aber an dieser Stelle mit diesen historischen Gegensätzen und Mißverständnissen nicht abgaben, sondern innerhalb der Herderschen Anschauungen selbst blieben, hat sich unsere Erwartung erfüllt, daß der Begriff des Apriori im allgemeinsten Verstande ein Mittel ist, um Herders Erkenntnislehre in ihren eigentümlichen Grundzügen noch klarer zu erfassen.

3. Der Aufbau der Erkenntnis.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, Herders Erkenntnislehre in ihrem Inhalt genau in allen Einzelheiten abzuzeichnen. Wir würden damit nicht mehr einem historischen, sondern bereits einem antiquarischen Interesse dienen. Wohl aber ist es, wenn nicht nötig, so doch berechtigt, in den Grundzügen wiederzugeben, wie Herder sich den Vollzug des Erkennens auf Grund seines Wesensverständnisses gedacht hat. Wie es Herders ganzer Art und Methode nach nicht anders sein kann,

ist in den Einzeldarlegungen der Erkenntniskunde oft die beste und originalste Leistung Herders enthalten.

Für den Aufbau des Erkennens übernimmt Herder die damals übliche Unterscheidung von „unteren“ und „oberen“ Erkenntniskräften, bezw. von „dunkler“ und „heller“ Erkenntnis. Er übernimmt wenigstens die Termini und gebraucht sie oft. Aber höchst eigenartig ist seine eigene Anschauung vom Aufbau der Erkenntnis, die in jenen Termini eigentlich nur ein Mittel zur Verständigung oder einen Ansatzpunkt für die Polemik besitzt. Es lag schon in Herders Methode, das Erkennen in seinem vollen Gegebensein und darum auch aus dem Wollen und Fühlen nur ungern herausgelöst zu betrachten. Dem Wesen nach erwies sich das Erkennen dann als eine besondere Ausprägung der lebendigen Kraft alles Lebens überhaupt. Schon in diesem Zusammenhang ist es Herder unmöglich, die Vernunft, das „obere“ Vermögen, als ein bloßes Plus zu einer „unteren“, sinnlich-tierischen Organisation anzusehen, noch ganz abgesehen von der ganz instinktiven Abneigung des Realisten gegen alle abstrakten Zertrennungen. „Man hat sich die Vernunft des Menschen als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hineingedacht, die den Menschen als eine Zugabe vor allen Thieren zu eigen geworden, und die also auch, wie die vierte Stuffe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen es so große Philosophen sagen, als da wollen, Philosophischer Unsinn. Alle Kräfte unsrer und der Thierseele sind nichts als Metaphysische Abstraktionen, Würkungen! sie werden abgetheilt, ... sie stehen in Kapiteln, nicht, weil sie so Kapitelweise in der Natur würkten, sondern ein Lehrling sie sich vielleicht so am besten entwickelt“ (5, 29f.). In Wahrheit ist „Vernunft“ ein Name für „die ganze Einrichtung aller menschlichen Kräfte; die ganze Haushaltung seiner

sinnlichen und erkennenden, seiner erkennenden und wollenden Natur" (5, 28). Der Mensch ist also ganz, bis in die dunkelste Erkenntnis hinein, die er etwa als kleines Kind hat, vernünftiger (nicht räsonnierender!) Mensch, wie das Tier bis in seine höchste Ausbildung hinein Tier ist. „Da alle die Wörter Sinnlichkeit und Instinkt, Phantasie und Vernunft doch nur Bestimmungen einer einzigen Kraft sind, wo Entgegensetzungen einander aufheben" (31), so ist es von vornherein begründet, wenn Herder auch die Unterscheidung von „oberen" und „unteren" Seelenkräften nur als künstliche Unterscheidung, nicht als tatsächliche Trennung gelten lassen will. „Unsre Seele hat zwo Kräfte oder Klassen von Kräften, die der Philosoph obere und untere nennet, nur aber der Philosoph und als Philosoph nennt er sie so ... Obere und untere Seelenkräfte; man sagt aber den letztern damit gar nichts ab, und die Philosophen, die ihnen abgesagt haben, denen ihre liebe Abstraktionsgabe Alles war — mich dünkt, die andern Kräfte und die ganze Menschheit, Abstraktion selbst, hat sich an ihnen reichlich gerochen" (7, 262/3).

In dem zweiten Satz dieses Zitates liegt schon das andere Moment, das Herders Benutzung der üblichen Termini eigenartig macht. In dieser Gegenüberstellung von unten und oben, von dunkel und hell liegt an sich schon immer ein Werturteil, lag wenigstens für die Zeit des Wolfianismus eine sehr bestimmte Bewertung. Herder neutralisiert die Bezeichnung oben und unten oder kehrt ihre Bewertung beinahe um. „Beinahe", sofern er organisch denkt und daher überhaupt von der Gefahr befreit ist, ein Glied systematisch gegen ein andres auszuspielen. Von einer Sinnlichkeit als dem Verstande entgegengesetzt sollten wir nach seiner Meinung gar nicht reden (17, 376). „Wer mit Empfindungen als Zwecken, und umgekehrt mit Erkenntnissen, mit Abstraktionen als bloßen

Symbolen spielt, zeiget, daß er in beiderlei Fällen noch ein Kind sei und Schatten, statt der Wahrheit hasche" (8, 252). „Es ist also nur ein Bettelstolz der sogenannten obern Kräfte der Seele, daß sie sich ihrer Schwestern, die sie verächtlich die niedern nennen, als unächter Geschwister oder als dienender Mägde schämen. Von Sinnen und der Erfahrung geht unser Erkänntniß aus und auf sie kommt alles zurück" (15, 527). So wenig Herder die hohe und eigne Leistung der Seele in Verstand und Vernunft verkennt, die Sinne sind und bleiben der Anfang und der dauernde Grund aller faktischen Erkenntnis. Die unteren Kräfte bezeichnet er als das „Herz unsres Daseyns" (8, 265). „Untere Seelenkräfte; eben weil sie die ersten, stärksten, Grundlage und Materialien all der obern sind, die ohne sie nichts seyn und thun können — sind eben die vestesten an der Erde stehenden Stuffen und Stämme der Leiter, auf denen das Obere nur schwebt!" (7, 263).[1] Nur die Sinne geben uns die ganze für uns erreichbare Fülle des unausdenkbaren Soseins der Welt. Nur an ihnen kann dann die Vernunft ihr Werk tun, das geistige Eins in Vielen zum klaren Begriff vom Wesen dieser Fülle sich anzueignen. „Mit meinem Gedanken vom Körper hat das Gefühl von Undurchdringlichkeit, Gestalt, Form, Weichheit, Glätte, Rundheit usw. nichts gemein: denn mein einfacher Gedanke ist nicht gestaltet, . . . er ist Eins, ein immereinfacher Gedanke. Alle diese sinnlichen Eigenschaften sind also nur Modificationen des Gedankens nach Maaßgabe des Gefühls, das sie sich ertastet" (8, 120). „Durch Übung nimmt er in den Gegenständen wahr, was der transcendentale Philosoph mit Raum und Zeit weder ermißt, noch erdenket" (21, 157). In diesen Zitaten,

[1]) Anmerkungsweise ist darauf aufmerksam zu machen, daß hier N. Hartmann's „Kategoriales Grundgesetz" fertig formuliert vorliegt. Vgl. N. Hartmann's Ethik S. 606 ff.

die wieder nur für unzählige andere Sätze Herders hier stehen, wird zugleich deutlich, daß mit dieser antirationalistischen Ansicht vom Aufbau des Erkennens ein eminentes Interesse des Realismus berührt ist. Für den Realisten ist jede Überbewertung des Begriffes nicht nur ein theoretischer Fehler, da der Begriff die Hauptsache, die Fülle und Konkretheit der Sache nicht mit zu fassen vermag, sie ist auch „Torheit" in fast religiösem Sinn des Wortes: der für den Begriff unausschöpfliche Gehalt und Glanz des unausdenkbaren Soseins wird übergangen, eine selbstgewählte Armut und Leere weist die unersetzlichen Geschenke zurück, die für uns bereit liegen. Aber freilich, auch der rein erkenntnismäßige Wert des Begriffs wird da vermindert, wo man ihn zu übertreiben sucht. Indem jeder Begriff nur an dem Material der Sinne gebildet werden kann, bleibt der Begriff auch ständig in seiner Geltung und in seinem Gehalt an den Sinn gebunden, dem er zugeordnet ist. Sobald diese Verbindung vergessen oder mißachtet wird, ist die an sich notwendige Abstraktion die große Gefahr, die Quelle aller Verkehrtheit und alles bloßen Geschwätzes. Es entstehen dann „die Weltweisen, die gegen die Bildersprache deklamieren und selbst lauter alten oft unverstandnen Bildgötzen dienen" (8, 170). Daher sehen wir Herder selbst überall mit größtem Eifer bemüht — ein vollendetes Beispiel dafür ist seine „Plastik" — aller Begriffserörterung die Grundlage zu geben durch eine genaue Analyse der „Sinn"-haftigkeit des in Frage stehenden Begriffs, durch seine Zuweisung an einen bestimmten Sinn. Die Analyse der Sinnlichkeit, die Aufweisung der besonderen Leistung jedes einzelnen Sinnes, die Beobachtung der gegenseitigen Beeinflussung der Sinne ist ein Hauptanliegen und eine Hauptarbeit Herders durch alle seine Werke hindurch. So hilft es z. B. nach seiner Überzeugung nichts, „von oben

herab die Schönheit zu definieren". Vielmehr „eine ästhetische Optik und Phänomenologie ist die erste Hauptpforte zu einem künftigen Gebäude der Philosophie des Schönen" (4, 46).

Steht Herder so in zwiefacher Weise kritisch gegen die Ansicht vom Aufbau der Erkenntnis in der zeitgenössischen Philosophie, so mußte er doch selbst zeigen, wie er sich das Zustandekommen der Erkenntnis denkt. Es ist hier ebenso wie bei der Erkenntnistheorie. Herder lehnt zwar das Unternehmen seiner Gegner bewußt ab, er kann aber nicht umhin, auf seine Weise ein Analogon dazu zu liefern. So spottet er über das Fachwerk, das die Philosophen mit ihren Begriffen in die Seele zu zimmern meinen, aber auch er muß darstellen, wie eine fertige begriffliche Erkenntnis durch die verschiedenen Wirkungen des Erkenntnisvermögens zustande kommt. Dabei bewahrt und bewährt Herder seine Ansicht von der vollen Einheitlichkeit des Erkennens. Das Verhältnis der verschiedenen Erkenntniskräfte zueinander ist wieder ein „organisches". So intensiv er die Sinnlichkeit gegen allen Rationalismus betont, so hoch er sie bewertet, es ist, wie wir sahen, von allem Sensualismus ganz getrennt, weil er um das streng geistige Moment auch in unseren sinnlichen Erkenntnisakten weiß. Selbst wenn wir rein experimentell uns eine völlig vereinzelte Empfindung denken, das in ihr Empfundene ist bereits eigentümlich seelisch, ist unkörperliches Eigentum der Seele. In Wirklichkeit aber haben wir niemals solche vereinzelten Empfindungen. Selbst wenn wir noch nicht einmal verschiedene Empfindungen annehmen wollen, so wird doch mit wiederholten gleichen Empfindungen „das erste Urtheil gebildet, daß es dieselbe Empfindung sei. Das Urtheil ist dunkel und muß es seyn ... Der Entstehung nach wars indessen schon Urtheil, eine Folge der Verbindung mehrerer Begriffe." Und nun gar, wenn man bedenkt, „wie viel geheime Verbindungen

und Trennungen, Urtheile und Schlüsse ein werdender Mensch machen muß, um nur die ersten Ideen von Körper außer sich, von Figur, Gestalt, Größe, Entfernung in sich zu lagern!“ (4, 29). Es sind die oberen Kräfte so wenig ein aufsetzbares Plus auf einen tierisch-sinnlichen Unterbau, daß sie in unauflösbarer Verflechtung in die unteren Vermögen mit eingesenkt sind. Die einfachsten Leistungen der Sinne kommen nicht zustande ohne den urteilenden Verstand. „In jede sinnliche Empfindung drängt sich von Kindheit auf beim Menschen Verstand... Alle Sinnesproben, die ein Kind macht, sind mit Urtheil begleitet, mithin Versuche und Ausbildungen seines Verstandes... Der Verstand sieht durchs Auge, er höret durchs Ohr“ (21, 96 f.). Daher „dem alten Spruch: Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinne war, kann und muß man seinen Gegenspruch beifügen: bei Menschen giebt es keinen sinnlichen Begriff, an welchem nicht der Verstand Theil hatte und ihn formte“ (21, 183). Und umgekehrt: Das höchste Vermögen der Vernunft, das Vermögen des Maßes, ist bereits im Sinn dunkel mit enthalten. „Der Wohllaut, den das menschliche Ohr empfindet und den die Kunst nur entwickelt, ist die feinste Meßkunst, die die Seele durch den Sinn dunkel ausübet; sowie sie durchs Auge, indem der Lichtstral auf ihm spielet, die feinste Geometrie beweiset“ (13, 138). Es ist eben die eine Grundkraft, „die sich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner, jetzt in zusammenhängender Wirksamkeit zeiget“ (21, 88). Daher „unendlich werden wir uns wundern, wenn wir, in unserm Daseyn einen Schritt weiter, alle das mit klarem Blick sehn, was wir in unsrer vielorganisirten göttlichen Maschiene mit Sinnen und Kräften dunkel übten und in welchem sich seiner Organisation gemäß das Thier schon vorzuüben scheinet“ (13, 138). Übrigens ist die „Geistig-

keit", die Aufhellbarkeit bei jedem Sinn spezifisch verschieden. „Offenbar nämlich sehen wir, daß nach der verschiedenen Art unsrer Sinne das Innewerden der Gegenstände sich verschieben, aber in einer Stufenleiter arte ... Je mehr er (der Gegenstand) sich sondert, und uns nur Eigenschaften von sich mittheilt, desto fähiger wird die Seele bei ihrem Innewerden ein Eins in seinem Mehreren zu unterscheiden. Eben durch Hülfe des trennenden Sinnes nähert sie sich dem Erkennen; ihr Vergnügen und Schmerz wird feiner" (21, 44). Das Gefühl ist so der dunkelste, das Gesicht der hellste Sinn. Trotzdem ist das Gefühl die sicherste, dem Gegenstand am nächsten und am unmittelbarsten anhaftende Wahrnehmungsart. Das Kind „der kleine Erfahrungsmensch" betastet und „begreift" alles (8, 7). Und gerade dem Gesicht, dem hellsten Sinn traut der Verstand in seinem Urteil am wenigsten (21, 155). So hat jeder Sinn das Seine; es ist hier wieder realistisch und organisch zu denken und jedem Sinn seine eigentümliche Leistung im Ganzen der Erkenntnis zu lassen, auch wenn unsre Theorie und unser System dadurch an Einheit und Klarheit verliert. Und diese Sinne wirken aufs wunderbarste, aber tatsächlich zusammen. Herder scheint bisweilen für dieses Zusammenwirken an ein besonderes Organ zu denken, den „inneren Sinn". „Die verschiedensten Vernehmbarkeiten der Natur faßt also unser innerer Sinn deutend zusammen" (21, 156 vgl. auch 117).

Indem aber die Sinne ein „Analogon geistiger Wahrheit" deutend geben, ist, wie schon erwähnt, in ihnen bereits immer der Verstand tätig. Seine Arbeit wird sofort darin sichtbar, daß die sinnlichen Wahrnehmungen nicht wie in einem Kaleidoskop an uns vorbeihasten, sondern daß wir sie — rein als Wahrnehmungen — innerlich aufbewahren im Gedächtnis. Und „Gedächtnis zeigt an, daß etwas mit einem Merkmal

gedacht sey und wieder gedacht werde“ (21, 84). Indem die Seele in dem Sinnesorgan tätig ist, drückt sie auf alle Erzeugnisse der Sinne sofort ihr Siegel. Dies Siegel ist das Wort. „Die lebhafteste Anschauung bleibt dunkles Gefühl, bis die Seele ein Merkmal findet und es durchs Wort dem Gedächtnis, der Rückerinnerung, dem Verstande, ja endlich dem Verstande der Menschen, der Tradition einverleibet“ (13, 357). Der Verstand ist die reinste Ausprägung der Leistung, „die bereits der hellere Sinn begann, Eins aus Vielem bezeichnend auszulesen und festzuhalten“. Der Verstand macht, „gereizt von äußern Gegenständen, empfindend ihren Eindruck, diesen selbst zum Ausdruck“ (21, 106). Den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand kann man auch so angeben, daß die „Typen“, die der anerkennende Sinn aus der Eigenart der sinnlichen Eindrücke herausläutert (21, 117), die notwendigen Vorstufen der „Begriffe“ darstellen, und zwar in unablässigem Übergang je nach der geistigen Reife des Einzelnen und der Völker. Die Worte aller sinnlichen Sprachen sind noch voll solcher Typen, und selbst in der feinsten Abstraktion ist jederzeit ihr sinnlicher Grund zu erkennen (21, 117ff., 121). Über diese Begriffsbildung in und mit den Sinnen hinaus hat der Verstand seine originale Tätigkeit in Trennen und Verbinden dieser Begriffe nach dem Gesetz des Grundes und der Folge, der Ursache und der Wirkung. Dadurch schafft er das höhere Eins in den vielen Eins, die die Sinne aus der Fülle der Welt sich anfanden, nämlich das Eins der zusammenhängenden „Welt“. Das Verbinden und Unterscheiden, durch welche Tätigkeit aus der Fülle der Eindrücke „Gegenstände“ sich sondern und wiederum Gegenstände zu einer „Welt“ werden, ist sein stetes und gleiches Geschäft. Der Leitfaden dabei kann kein anderer sein, als die im Verstande selbst liegende Grundgewißheit, die in fortgehender Analogie in allem Sein gesucht

und gefunden wird: alles Sein ist Wirkung einer Kraft (21, 189 f.). Diesen ganzen fortlaufend-einheitlichen Bau des Erkennens hat Herder selbst einmal im zwölften Stück der „Adrastea" (24, 383) kurz geschildert: „Mit mancherlei Sinnen und Seelenkräften, die dem ersten Anblick nach unvereinbar scheinen, nehmen wir um uns ein ungeheuer-vielartiges Weltall wahr, und eignen uns dasselbe mit solcher Innigkeit zu, daß wir über die Kraft in uns, die sich aus und in allem ein Eins schaffet, erstaunen. Jeder Sinn vereint und sondert; aus allen vereint der innere Sinn, die Empfindung und läutert, was ihm Jene zuführen. Die schaffende Einbildungskraft (ein wunderbares Vermögen) entwirft und ruft aus allem Empfundenen neue Gestalten mit unglaublicher Schnelle und Leichtigkeit hervor, knüpft sie nach einem dunkel-empfundenen Gesetz des Raumes, der Zeit und der inneren Thätigkeit zusammen, bis der Verstand sein göttliches Siegel des Erkennens, des Erfassens darauf drückt und nach seinem innigen Wesen, das Ursache und Wirkung zugleich ist, sie an das Band fortgehender Ursachen und Wirkungen knüpfet."

Während „Vernunft" sonst bei Herder ein sehr allgemeiner und daher sehr verschieden gebrauchter Begriff ist, der oft die Eigenart menschlichen Geistes, menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt bezeichnet, wird in der „Metakritik" eine dritte besondere Fähigkeit der Erkenntnis neben Sinnlichkeit und Verstand darunter verstanden. Herder hat hier wohl direkt von Kant gelernt. Der Prozeß des Erkennens ist mit dem anerkennenden Verstand noch nicht zu seinem Ende gelangt. Das Eins des Verstandes ist vergleichsweise noch ein Vieles, „Welt" im Sinne einer Mannigfaltigkeit. Das Erkennen tut aber auch noch den letzten Schritt, diese Welt wieder als Eins zu erfassen und so zu seiner höchsten Begründetheit und Notwendigkeit zu gelangen. Das Apriori wird hier bei Herder

äußerst deutlich. Es ist das volle Eins der Seele selbst, das das vollendete Eins der ihr verwandten Schöpfung sucht (21, 255). Aber, wie Herder selbst betont, gerade dieses deutlichste Prius ist ein Prius nur für ein Posterius, das in anderer Weise wieder das Prius ist. Es liegt im Wesen der Analogie, daß ihre Pole so wechselnd als erste angesehen werden können. Eine „reine“ Vernunft, die irgend etwas für sich selbst und aus sich selbst könnte, meint Herder mit dieser Apriorität jedenfalls nicht. Vernunft ist immer nur die menschlich erreichbare Vollendung des Erkenntnisvorgangs, der schon in der Sinnlichkeit begann und dessen Vollendung diesen Beginn notwendig voraussetzt. Vernunft ist „ein anwendend-höherer Verstand“. „Die Vernunft erkennet auch; nur schließend d. i. beschließend aus vorgelegtem Grunde. Was Jener (der Verstand) kurz aussprach, führt sie mit deutlicher Ursache herbei“ (21, 201). Die geistige Aneignung eines Geistigen in der Welt, das Finden des Einen im Vielen, des Vielen im Einen erreicht in ihr seinen Höhepunkt. „Der Vernunft Amt ist also, ein gegebnes Allgemeine zu particularisiren, im Unbedingten das Bedingte anerkennend zu finden und festzustellen“ (21, 253). An dieser Stelle liegt das Recht der Abstraktion, die in diesem Sinne sogar „das wesentliche Amt der Vernunft“ ist (21, 293). „Sie lebet im Allgemeinen; zu keinem Zweck aber, als daß sie es sich verständlich mache, und im Allgemeinen das Besondre finde“ (ib.). Sie ist zugleich in diesem Geschäft das Vermögen des Maßes (ib. 185). So ist die Vernunft nur der für uns reinste Ausdruck dessen, was alles Erkennen auch auf der Stufe der Sinne schon dunkel tut. Schon das Ohr übt ja nach Herders ausdrücklicher Aussage eine dunkle Meßkunst, schon das Auge eine verborgene Geometrie. Herder vermag also tatsächlich in der gesamten Schilderung der Erkenntnis seine einheitliche Wesensanschauung

des Erkennens zu bewahren und durchzuführen. Die verschiedenen Kräfte, die im Erkennen wirken, werden in ihrem spezifischen Sein stehen gelassen, ohne die Versuchung, ihre Eigenart einem systematischen Grundgedanken zu opfern. Aber gerade so erweisen sie sich als faktisch innerlich eins, ein Organismus echter Art, ein Organismus des Erkennens, von einem Grundgesetz regiert, aber in seinen Gliedern voll eigener charakteristischer Gestaltung.

Anhang: Herders „Methode" und Pädagogik.

Diese Erfassung des organischen Aufbaues unserer Erkenntnis, die in der einfachsten Sinneswahrnehmung bereits den urteilenden Verstand und in der höchsten Leistung der Vernunft noch immer den treu wahrnehmenden Sinn nötig sieht, scheint zunächst zwar ganz interessant, jedoch ohne besondere Bedeutung. Aber schon das macht sie wichtig, daß sie ein charakteristischer Ausdruck realistischen Denkens ist. Und vollends erweist sie sich darin als ebenso neu wie bedeutend, daß auf ihr eine ganz eigene „Methode" ruht, die bei Herder besonders für die Pädagogik in größtem Maßstabe wirksam wird. Indem er gegen das ganze einseitig intellektualistische Bildungsziel seiner Zeit die eminente und bleibende Bedeutung der „unteren" Seelenkräfte betont, in ihrer völligen Vernachlässigung zugunsten einer einseitigen Pflege von Verstand und Gedächtnis ein schweres Unglück sieht und ihre gründliche Ausbildung fordert, und indem er zugleich und damit verbunden gegen einseitig humanistisch-geistige Ideale den unersetzlichen Reichtum und Wert der ganzen uns umgebenden Welt feststellt, gelangt er zu pädagogischen Ideen allermodernster Art. Was wir heute langsam wieder einsehen und in Angriff nehmen, das war Herder ebenso grundsätzlich wie umfassend klar, das hat er in bis zu Lehrplänen hin ausgearbeiteter

Weise gefordert. Sobald wir aber näher zusehen, ruht das alles auf seiner realistischen Ansicht vom Aufbau der Erkenntnis und zieht nur deren praktische Konsequenzen für die Ausbildung des Erkennens. Umgekehrt wird an solchen praktischen Folgerungen erst die ganze Eigenart und der latente Bedeutungsreichtum jener grundsätzlichen Gedanken klar. Es ist deshalb gut, wenigstens in einem Exkurs diese „Methode" Herders im Zusammenhang mit seiner Pädagogik kurz zu betrachten.

Die aus Herders Erkenntnislehre entspringende Methode seines ganzen Denkens und Arbeitens liegt natürlich in allen seinen Schriften vor und wäre an ihnen allen aufzuzeigen. Sie spricht sich aber auch in zahlreichen Sätzen selbst aus. Sie ist nichts anderes als die methodische Durchführung der realistischen Haltung selbst. Ist das im Erkennen der wesentliche Vorgang, daß wir vor jeden einzelnen Gegenstand in seiner besonderen Seinsfülle treten und seine Mitteilung an uns ruhig und treu empfangen, um uns aus ihr anzuläutern, was darin uns selbst verwandt ist, so ist überall die unermüdliche, reine Wahrnehmung des Einzelnen die erste methodische Hauptsache, so ist das vorschnelle Greifen nach dem Allgemeinen und das voreilige Systematisieren vor der Hingabe an das Einzelne und Besondere und vor der Erfassung des ganzen Reichtums eines Soseins das methodische Übel. Dieses Übel tritt zutage als Überwuchern der Spekulation. „Spekulation, als Hauptgeschäft des Lebens — welch elendes Geschäfte! Sie gewöhnt endlich alles als Speculation anzusehen! ein Opium, was alle wahre Lebenskraft tödtet ... Speculation löset das eiserne Band der Natur, Trieb und Nerve, in Zwirnsfäden — des Widerspruchs und Nichtwiderspruchs ... auf" (5, 458). Deutlich steht Herders Auffassung vom Aufbau der Erkenntnis und vom Beweis

im Hintergrund. Die Spekulation verleitet uns zu dem verkehrten Weg, daß wir „von hinten anfangen, und von den abstraktesten Begriffen ... reden, ohne die geringsten Eindrücke vorangeschickt zu haben, aus denen diese so abgezogene, so vielfassende Ideen erst wurden“ (4, 54). Ganz besonders ist es der Deutsche, „der an sich schon so sehr zur Wortphilosophie, und zu Reduktionen auf eine Phrase, und zu Ausdehnungen dieser Wortformel über Seiten und Demonstrationen geneigt ist: der Deutsche, der über diesem Wortkram so gern, That, Natur, Sache, Kunst, Erscheinung, das Materielle zu denken selbst vergißt“ (5, 281). An diesem Unheil, dem „Maulbrauchen“ Pestalozzis, leidet auch die Schule. „Wir lernen die feinsten Abstraktionen, die das Resultat langer Betrachtungen sind, die nicht anders als aus einer Menge feiner und seltner Verbindungen und Associationen mit andern haben entstehen können, in einem Augenblick durch den Hasard der Sprache, oder durch schlechte Gelegenheiten“ (4, 456 f.). Denselben Fehler der Abstraktion, der Abgezogenheit von den Realitäten macht auch der Sprachunterricht. „Da soll uns das todte Nachdenken Dinge lehren, die bloß aus dem lebendigen Hauche der Welt, aus dem Geiste der großen würksamen Natur den Menschen beseelen, ihn aufruffen und fortbilden konnten“ (5, 112). Aus der völlig verkehrten methodischen Art unseres ganzen Lernens kommt das Elend der leeren Worte (30, 267). „O wie viel leere Worte faßt das Kind, der Jüngling auf; wie viel leere Wortformen, die oft am lautesten tönen, deren wir uns am gemächlichsten, am oftsten und liebsten bedienen, haben wir alle in unsren Köpfen“ (ib.). Darin liegt eine durchgreifende Schädigung fürs ganze Leben. „Dagegen hört die verworrene Sprache unsrer Halbgelehrten, unsrer falsch oder unreif gebildeten Stände an, zumal, wenn sie geziert reden, höret, wie Ein Wort das andre überwirft und was gesagt

werden sollte, doch nicht sagt, da das zehnte nicht am rechten Platz stehet; woher dieses? Weil sie in Schulen wie in Büchern Worte ohne Sachen lernten. Sie überfülleten den Kopf mit Schällen ohne bestimmte Bedeutung und Anwendung; ihre Phantasie wie ihr Organ spielet" (22, 166).

Diesen Entstellungen gegenüber gilt es nun, die realistische Methode durchzuführen, an Stelle der Worte Sachen, an Stelle des leeren Nachredens eigenes Erfassen zu setzen. Beides gewinnen wir miteinander. Die realistische Anweisung, sich rein und klar den Sachen selbst in ihrem unersetzlichen Gehalt hinzugeben, ist zugleich die Anweisung zur Selbständigkeit, zum eigenen Sehen und eigenen Wiedergeben. Das muß der erste Grundsatz sein, „statt Worte zu säen", vielmehr „Sachen zu pflanzen" (30, 15). Weil der Realist weiß: „Im Besondern und Einzelnen ist überall die beste, nahrhafteste und bestimmteste Belehrung. Im Allgemeinen sowohl der Philosophie, als Geschichte fliegen nur die Himmelsvögel; auf der Erde wächst Heil: aus dem Staube quillt Leben" (10, 343), darum vertritt er auch den pädagogischen Grundsatz: „Aus dem besondersten Einzelnen Bedürfnisse stieg jede Bildung herauf und kehrte dahin zurück — lauter Erfahrung, That, Anwendung des Lebens, in dem bestimmtesten Kreise" (5, 544). Alle Erziehung muß daher ebenso bestimmt, lebensnah, die eigene Lebendigkeit des Schülers zur Erfassung der ihn umgebenden Welt erweckend sein. So finden wir in der „Ältesten Urkunde" die wahrhaft große Stelle: „Erzieher der Menschen, erziehe Gott nach! Dein Liebling webe in lebender Natur, wie der erste Liebling Gottes. Da dichte und nenne und schaffe und frage und ahme er nach; und du sondre aus, führe zu ihm, wie Gott zu ihm führte ... Erzieher der Menschen, erziehe Gott nach! Eden lebt dem Knaben im Herzen: was soll das todte Wörterbuch, das elende Ge-

dächtniswerk, der hölzerne Zuchtkerker? Schaffe ihm lebendige Welt, sinnliche, unerschöpfbar veränderliche Aufmerksamkeit, Lust und Liebe, und keine Mühe verdreußt ihn. Er blickt wie Gott, erforschet, nennet; er ahmet nach, schaffet und erfindet; die ganze Natur liegt in seinem Herzen,[1]) wer sie zu entwickeln vermögte" (7, 43). Oder: „Philosoph der Natur, das sollte dein Standpunkt seyn, mit dem Jünglinge, den du unterrichtest! Stelle dich mit ihm ans weite Meer und zeige ihm Fakta und Realitäten, und erkläre sie ihm nicht mit Worten, sondern laß ihn sich alles selbst erklären!" (4, 350). Solche realistische Methode, die es versteht, eigne Worte aus dem Katechisierten herauszulocken, „seine eigensten Worte, diese, diese allein bezeichnen seine eignen Gedanken" (30, 269), „sie verschließt auf immer den faulen morrastigen Weg, auf Wörter, Bücher und Urtheile andrer, stolz hinzutreten und ewig ein schwatzender Unwissender zu bleiben" (4, 374). Diese Methode „würde nicht, was oft die Wissenschaften thun, das Genie unter Abstraktionen ermatten, sondern immer Erfahrung bleiben, Auge, Ohr, Hand und Phantasie unvermerkt bilden" (4, 168). Denn eben auf den organischen, alle Kräfte und Vermögen des Menschen ausbildenden Charakter der Erziehung kommt es an, der in genauer Parallele steht zu dem organischen Aufbau der Erkenntnis selbst. Alles am Menschen ist bildbar und erwartet Ausbildung (22, 310ff.). „Wer vor lauter Fleiß in der Schule dumm wird, wer sich blödsinnig, hypochondrisch, schwach und krank studiret, wer Seelkräfte bildet und den Körper vernachlässigt, gleich als ob er ein purer puter Geist wäre,

---

[1]) Der Ausdruck gibt Gelegenheit, wieder an ein fast wörtlich gleiches Goethezitat zu erinnern:

„Liegt nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?"

Überhaupt sind die beiden Gedichte „Allerdings" und „Ultimatum" durchaus Herders Auffassung der Naturerkenntnis als „Analogie" parallel.

wer eine Seelkraft . . . ohne die andre . . . pfleget, wer für den Kopf studirt ohne ans Herz zu denken, . . . alle diese lernen nicht fürs Leben: denn im Leben muß der ganze ungetheilte Mensch, der gesunde Mensch mit allen seinen Kräften und Gliedern, er muß mit Kopf und Herz, mit Gedanken, Willen und Thaten . . wirken; wer dies nicht kann, wer sich hiezu nicht frühe geübt hat, der hat nicht fürs Leben gelernet" (30, 272). Es sind besonders die „unteren" Kräfte, die wie in der Erkenntnistheorie so in der Erziehung fälschlich mißachtet werden und doch als die unteren die grundlegenden und in diesem Sinne wichtigsten sind. „Die Ordnung, wie sich Tages- und Jahreszeiten, menschliche Lebensalter und die Kräfte unserer Seele entwickeln, zeigt uns diesen Weg. Wie die Morgenröthe dem Mittag und Frühling dem Sommer vorgeht, wie mit der Jugend, dem Frühlinge des Lebens zuerst die Blüthen der Seele, Sinne und sinnliche Kenntnisse erwachen; so hat die Erziehung, die der Natur folgen soll, diese auch zuförderst zu ordnen" (9, 301). „Also ist mit der Jugend jugendlich anzufangen, unsre sinnliche Kräfte sinnlich zu behandeln und zu bilden" (9, 296). Diesen grundsätzlichen Gedanken gemäß hat Herder nach seiner ersten Lehrtätigkeit in Riga auf seiner großen Reise einen vollständigen Schulplan aufgestellt (4, 371 ff.), der selbst uns heute noch durchaus modern erscheinen muß. Man kann das Schlagwort „Arbeitsschule" ruhig dafür gebrauchen. Da Herder dem Satz zustimmt: „Der Werkkünstige Lehrweg allein findet die Wahrheit" (17, 209; 213), will er auch dem Jüngling Wunderdinge nicht nur zu sehen, sondern noch mehr zu arbeiten geben (4, 376). Der junge Mensch soll Werkstätten besuchen und sehen, „wie viel Geist, Fleiß, Erfindung, Verbesserung, Vollkommenheitsgabe in allem ruhe, und daß dieser Theil der Menschen der nächste sey an der unnachahmlichen Kunst der Thiere, die

gewissermaßen Kunst der Natur selbst ist. Hier siehet er den größten Schauplatz des Menschlichen Geistes, den der Jüngling so leicht und gern verkennen lernt, und darinn blind bleibt" (4, 383). Die ganze Bildung wird überhaupt in steten Zusammenhang gebracht mit dem eignen Leben und Erleben des Schülers und wächst vom Einfachen, Sinnlichen, Anschaulichen erst allmählig ins Allgemeine, Umfassende, Abstrakte, bleibt aber auch hier voll wirklichkeits- und anschauungsgebunden. Wie Herder das alles zu einem ganzen Gebäude von Lehrplänen ausgestaltet, wie er dabei in einzelnen Fächern nach Form und Inhalt Forderungen erhebt, die noch heute nicht erfüllt sind (vgl. seine Forderungen an den Geschichtsunterricht 4, 379; 16, 56), das ist hier nicht mehr darzustellen, ist aber einer gründlichen Kenntnisnahme wert. Auch in ihm findet alles, was wir als Kennzeichen des Realismus kennen lernten, einen lebendigen und in dieser Lebendigkeit besonders deutlichen Ausdruck.

4. Besondere Probleme der Erkenntnislehre.

1. Der Glaube.

Daß der Glaube innerhalb der Erkenntnislehre Herders eine ganz bestimmte Rolle spielt, ist kennzeichnend für Herders Gegensatz gegen die Aufklärung und für seinen Realismus. Es charakterisiert den Realismus als solchen, daß er die „reine Vernunft" und das heißt die vollendete und in sich abgeschlossene Erkenntnis weder anerkennt noch auch nur begehrt. „Gäbe es also auch eine reine Tranßcendentalwissenschaft des gesammten Weltalls, und ließe sich das Ding an sich nackt und verbindungslos im Raum und in der Zeit anschaun; ich mag sein nicht. Anerkennen will ich das Universum, wie es mir gegeben ist und ich ihm gegeben bin" (21, 300). So will und hat der

Realismus das klare und ruhige Wissen um die Grenzen unsres Erkennens. Er unterstreicht die Enge dieser Begrenztheit aufs stärkste. „Was wissen wir von der ganzen großen Maschine, in die unser kleines Rad der Sichtbarkeit greift? von der Kette, woran dieß kleine unmerkliche Glied hanget? Wir stehen auf der ersten Stufe über'm Thier, genießen die Vernunft im ersten Keime — und wir wollen über das Unendliche und das Reich der Unsichtbarkeit entscheiden!" (7, 382). Diese Grenzen, diese Lage des Menschen verkennen, so tun, als ob wir die Welträtsel gelöst hätten oder lösen könnten, das ist Herder der traurige und lächerliche Fehler der Aufklärung. „Es ist also nur Trug oder Kurzsichtigkeit, diesen Umfang nicht erkennen, ahnden zu wollen, nur auf dem einen hellen Punkte der Nadelspitze zu verharren, und — ihn als das Ganze unsers Systems von Wissen und Thun zu preisen" (7, 244). Dieser engen Grenzen wegen ist nun der Glaube unvermeidlich. „Nicht sehn und doch glauben, doch würken müssen, gehört eben so wohl zum Loose des Menschen in diesem Leben, und zwar zum schwerern Theile seines Looses, als würken zu wollen wo und wie weit man sieht, mit Gott, sich selbst und allem Gewürm der Erde nur moralisiren" (ib.). Damit ist eine erste Verteidigung des Glaubens gegeben: wir müssen glauben, weil und sofern wir noch nicht wissen können, aber doch ständig handeln sollen. Dieser Aufweis der Notwendigkeit und des Faktums des Glaubens in der Haltung des begrenzten Menschen hat ihr gutes Recht gegenüber allen Illusionen einer törichten Aufklärerei. Aber freilich, solange der Glaube nicht anders begründet, nicht anders in den geistigen Haushalt des Menschen eingereiht ist, bleibt er nur ein Notausweg, etwas, was es in jedem einzelnen Falle soweit wie irgend möglich zu überwinden gilt, so unvermeidbar es im ganzen sein mag.

Bei Herder erscheint nun auch diese Begründung des Glaubens nicht als einzelne für sich. Auch die Begrenztheit des Erkennens wird vom Realisten ganz anders gesehen als der bloße Erkenntnistheoretiker sie sieht. Dieser lebt auch hier wieder in der transzendentalen Fragestellung und untersucht, welche notwendigen Grenzen das Reich der Erkenntnisse überhaupt nach seiner eigenen Struktur überall habe. Die Begrenztheit des Erkennens als „zufällige Geschichtstatsache“ geht ihn gar nichts an. Für den Realisten dagegen steht das menschliche Erkennen stets und wesentlich im Strome der Entwicklung. Für ihn ist ja die Verknüpfung von Geist und Körper eine wesentliche. Er denkt stets organisch. Er kann daher unter Erkennen nie etwas anderes verstehen als das faktische Erkennen, das als Vermögen in den Menschen wirklich ist. Damit aber steht er vor der vollen Geschichtlichkeit der Erkenntnis. Die Vernunft ist so wenig eine „reine“, daß sie vielmehr durch und durch historisch ist. „Vorstellungen, die wir oft für die allgemeinsten Grundsätze der Menschenvernunft erkannten, verschwinden dort und hier mit dem Klima eines Orts, wie dem Schiffenden das veste Land als Wolke verschwindet. Was diese Nation ihrem Gedankenkreise unentbehrlich hält, daran hat jene nie gedacht oder hält es gar für schädlich“ (13, 309). Trotz der gleichbleibenden Festigkeit der Erkenntnisgesetze gibt es die Vernunft nur als geschichtliche, sich ständig entwickelnde, von allen Bildungsgesetzen dieser Welt geformte. Und darin liegt nun eine „Begrenztheit“ der Vernunft ganz eigener Art. Diese ist der volle Gegensatz zu aller „Spontaneität“ und „Selbstheit“ und bedeutet ihre notwendige Abhängigkeit von den *geschichtlichen* Bildungsfaktoren, ganz abgesehen von der Frage, welche engen oder weiten Grenzen unsrer Erkenntnisfähigkeit an und für sich gezogen sind. „Auch diese Vernunft, ist sie nur *durch die Zeitfolge gebildet*: so

sieht man, alles, was das Menschliche Geschlecht erzogen, gelehrt, fortgebracht hat, bildete auch sie. Ein Kind entwickelt seine Vernunft nur durch Erziehung: alles also, was das Menschengeschlecht erzogen hat, dem ist die Vernunft, was sie geworden ist, schuldig, und es wäre Spiel, wenn wir Eins vom Andern absondern und Vernunft als ein selbständiges Abstraktum betrachten wollten, wo sie nichts ist" (7, 369). Diese geschichtliche Erziehung und Entwicklung aber geschieht durch Tradition einerseits, durch überragende, gottgesandte Lehrer und Führer andrerseits (7, 382), und dies beides webt sich ineinander. Es ist die fortgehende Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott, die Herder Offenbarung nennt. Dieser Geschichtlichkeit der Vernunft wegen ist es daher ein „Spiel, die Vernunft der Offenbarung entgegen zu setzen, und gegen sie als etwas Selbständiges zu handeln" (ib.). Der Offenbarung aber entspricht der Glaube als Willigkeit, sich so erziehen zu lassen, sich dieser Offenbarung zu öffnen und unterzuordnen. Auch er steht also der Vernunft nicht entgegen, er ist vielmehr das stete Mittel, zur Vernunft zu kommen, in der Vernunft weiterzukommen. Damit ist der Glaube positiv in die Erkenntnislehre eingeführt. Er ist nicht mehr bloß ein Notbehelf für die Zeit des Nichtwissens, er ist der notwendige Weg zum Wissen. So wie der Sprachschüler nicht weiterkäme, wenn er vom ersten Gebrauch der Worte Ursache und Rechenschaft forderte (13, 362), wie alles Lernen mit Glauben verbunden ist (7, 29), so bleiben wir vor Gott ständig Kinder und Schüler, die ständig glaubend in der Erkenntnis weiterkommen müssen (7, 244). So ist die erste Menschheit von Gott selbst erzogen worden, so ist unsere Seele „in einer Schule der Gottheit, die sie sich nicht selbst gegeben". Es ist klar, daß diese Entdeckung des Glaubens ebenso neu für die Zeit Herders wie systematisch von weitreichender Wirkung ist.

Das Bild, das der Mensch von sich selbst hat, die Stellung, die er zu Gott einnimmt, muß eine wesentlich andere werden, je nachdem der Mensch die notwendigen Vernunftwahrheiten aus seiner eigenen reinen Vernunft hervorholt oder ob er merkt, wie weit er auch seinen geistigen Besitz der Geschichte verdankt. Vor allem konnte von hier aus die Geschichte selbst erst wirklich gesehen und beachtet werden. Und weil die Geschichte von vornherein in ihrem Reichtum, in ihren Gaben und darum religiös als göttliche Erziehung gesehen wurde, waren hier auch Ansätze, von diesem Glaubens- und Offenbarungsbegriff aus die geschichtliche Religion zu verstehen und zu werten.

Es kommt hinzu, daß diese Fassung des Glaubensbegriffs im Zusammenhang mit der Ablehnung des Rationalismus und mit der Betonung der unteren und dunklen Erkenntniskräfte steht. Damit greifen wir noch einmal auf den zuerst besprochenen Glaubensbegriff bei Herder zurück, aber nun so, daß das „Nichtwissen" doch wesentlich grundsätzlicher erscheint. In diesem Sinne gilt es nun grundsätzlich: „Lieber also glauben, als wissen! Da wir sehen, daß und warum wir eine Unendlichkeit, die vor uns liegt, nicht übersehen können; so wollen wir rechtschaffen-strebend, mit Liebe zutrauend fortgehen und glauben" (16, 381). Das helle klare Einsehen ist auch beim sittlichen Handeln doch nur Sache weniger Menschen und weniger Gelegenheiten. Und gerade zur starken Tat führt immer nur das instinktive, dunkle aber mächtige Sich-anschließen an eine große Sache, die, wie z. B. das Christentum, aus tieferen Kräften stammt und lebt als aus der meist so dürftigen menschlichen Einsicht (vgl. 7, 244 ff.; 261 ff.). Vor der Einrede, solcher Glaube sei eine unwürdige und geringe Sache, fürchtet sich Herder nicht. „Nun messe man einmal zwei so verschiedne Seelenzustände, als Sinn und Raisonne-

ment, Glaube und Demonstration ist? Sei hier immer Feinheit, dort ist Stärke: jener spielt nicht an den aufgelösten Franzen einzelner Philosophischen Beweisgründe, die — oft so bloßes Fingerspiel sind: sondern fasset und greift und hält — Kleinling des Jahrhunderts, hast du dazu nicht Hand und Nerve, so mache du Knötchen und spiele" (6, 444). So erscheint der Glaube als die gesunde, kraftvolle Haltung, das ungläubige Raisonnement gerade als Dekadenz. Von dieser „gläubigen" Haltung des Realisten aus erklärt sich zugleich erst ganz die zornige Verachtung gegen alle Skepsis und alles spielerische, ernstlose Erkennen. „Empfindungen, Systeme, Spekulationen mit einer liebenswürdigen Flüchtigkeit und Feinheit, an die kein Mensch weniger, als ihr Urheber glaubt. Wie sollte er auch? er kann an nichts mehr glauben, nichts auserkennen, nichts durchempfinden" (8, 215). Ein Mann wie Bayle, dessen „leichtes Gehirn" von dem, „was innere philosophische Überzeugung heißt", schwerlich einen Begriff hatte (16, 413), ist ihm tief unsympathisch. „Der philosophische Geist, den die Voltaire, Hume, Helvetius, Baile und Consorten eingeführt haben," ist ihm ein Gespenst, „das nicht bloß im Finstern daher schleicht, sondern selbst wie eine Pest am Mittage verderbet" (5, 457). Er kennt keinen Elenderen, „als der kein Was und Das mehr hat, und nur immer am Wie? und am Warum? grübelt" (7, 29).

Mit dem allen stehen wir schon bei der ganz positiven und prinzipiellen Beachtung des Glaubens in Herders Erkenntnislehre. Es zeigt sich dabei nur an einer besonderen Stelle, was wir vom Realismus schon mehrfach behaupteten, daß er seiner Natur nach gläubig sei. „Realismus", das besagt ja eben das ungebrochene, durch keine Theorie von hinten her beeinträchtigte Ja zu dem Gegebenen als solchem in seinem Sosein. Dieses Ja aber ist doch nichts anderes als „Glaube",

so daß der Glaube der konstitutive Grundvorgang des Realismus ist. Das hat Herder gesehen und gerade in seiner Erkenntnislehre deutlich gemacht. Damit erhalten wir bei ihm einen Glaubensbegriff, der dem zuerst gekennzeichneten fast entgegengesetzt ist. Glaube ist nicht mehr der Notvorgang, der da eintritt, wo das Erkennen aufhört, der darum nur unvermeidlich, nicht aber wirklich notwendig ist. Glaube ist nun ganz positiv in sich selbst bestimmt, er ist der Ursprung und der erste Akt alles Erkennens, nämlich die Hinnahme des Gegebenen. So stießen wir auf ihn schon bei der Erörterung der Gewißheitsfrage: Aller Skepsis ist nur eins entgegenzusetzen, nicht eine beweisende Theorie, sondern der Glaube, das Ja, das in uns mit aller Macht angelegt ist. Das wird besonders klar, sobald man überlegt, was eigentlich „beweisen" bedeutet. Alles Beweisen hängt ja völlig in der Luft, wenn es sich nicht zuletzt auf ein Erstgegebenes, d. h. Erstempfangenes, d. i. aber Geglaubtes, stützt. Es ist „alle Demonstration nur Wortwechsel! Verhältnis gewisser Begriffe, über die man sich verstehet. Worte aber sind abgesonderte, willkürliche, wenigstens zertheilende, unvollkommne Zeichen." Evidenz und Gewißheit „muß also im ganzen, unzerstückten, tiefen Gefühl der Sachen liegen, oder sie liegt nirgends" (6, 270). „Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs erste Empfängnis der Wahrheit ankommt, die ja jene nur entwickeln, nachdem sie empfangen ist; mithin ist das Geschwätz von Worterklärungen und Beweisen meistens nur ein Brettspiel, das auf angenommenen Regeln und Hypothesen ruhet" (8, 170f.). Also nicht erst Jakobi, sondern der Realist Herder hat den Trug des rationalistischen Beweisverfahrens erkannt. Eben das ist Realismus, daß so dem Beweisen das Glauben, das Empfangen, das Gegebenbekommen entgegengestellt wird. Das bewährt sich nun auch im einzelnen. Der Anfang des

Erkennens, der Reiz, den das Objekt auf das Subjekt ausübt, kann nicht erklärt und zergliedert, ja nicht einmal wirklich beschrieben, sondern nur „geglaubt, d. i. erfahren, empfunden werden“ (8, 114). „Der Schöpfer muß ein geistiges Band geknüpft haben, daß gewisse Dinge diesem empfindenden Theil ähnlich, andre widrig sind; ein Band, das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indeß geglaubt werden muß, weil es da ist, weil es sich in hundert tausend Erscheinungen zeiget“ (8, 174 f.). Dem Medium zwischen Objekt und Subjekt muß ich ebenso trauen. „Und bemerke, was ich dort bei dem Reiz und seinem Gegenstande sagte, daß auch hier bei den Sinnen ein Medium, ein gewisses geistiges Band statt finde, ohne welches der Sinn weder zum Gegenstande, noch der Gegenstand zum Sinne innig gelangen könnte, dem wir also bei allen sinnlichen Känntnissen trauen, glauben müssen ... Am Ende wissen wir ohne dies Medium nichts, ihm müssen wir glauben“ (8, 186/7). In der Natur alles Beweisens liegt es, daß in allen Wissenschaften die ersten echten Grundsätze vielmehr geglaubt werden müssen (9, 428). Im Wesen des Erkennens als Analogie ist schon der Glaube als Ursprung aller Erkenntnis begründet. „So bauen wir auf die Natur, trauen ihr nicht zu, daß sie uns betrüge und handeln in diesem Glauben“ (16, 386). Der Glaube ist Akt der Erkenntnis auf allen ihren Stufen: unseren Sinnen müssen wir trauen, damit wir zu irgendwelcher Erfahrung gelangen (13, 362; 16, 386), aber auch die Vernunft als „Vernehmen“ ist Glaube (23, 90).

So wird der Glaube als der ganz positive lebenswichtige Grundakt sichtbar, der in allem Erkennen sich vollziehen muß, damit Erkenntnis werden kann. Und so grundlegend ist dieser Akt, daß er sich nicht nur im Erkennen betätigt, sondern das ganze Menschsein umfaßt. Überall, in allen unseren Betäti-

gungen sind wir zum Glauben aufgefordert und gelangen nur mittels des Glaubens zu irgendwelchen Resultaten. Der Glaube fasset alle Kräfte des Menschen (7, 265). Der Glaube ist „das tätigste Werk aller anschauenden umfassenden Seelenkräfte, der ja in der natürlichen Welt vor jeder Bestimmung vorausgehen muß und ohne den wir keine natürliche Welt hätten“ (7, 385). So ist er „die Basis aller unsrer Urtheile, unsres Erkennens, Handelns und Genießens“ (16, 386). Man sieht wieder, wie die Dinge der Erkenntnislehre in unzerreißbarem Zusammenhang mit allen Gebieten der Weltanschauung stehen. Gerade der Begriff Glaube und sein Gegenstück, der Zweifel, zeigen das deutlich. Das oben[1]) angeführte Wort gegen die Skepsis 8, 215 steht bewußt inmitten einer moralischen Aburteilung des zum Glauben unfähigen Jahrhunderts.

Der Glaube ist also nicht etwas, was erst speziell in der Religion vorkommt. Oder richtiger, der Glaube ist nur so noch einmal spezifisch religiös, als er den religiösen Charakter alles Erkennens, den wir oben schon streiften, eigentlich ausmacht, ja als er die Religion, die überhaupt dem Menschen mit seinem Dasein wesentlich verliehen ist, begründet. Denn dies Hinnehmen eines Gegebenen und damit das Anerkennen eines Gebers ist der Grundakt des Menschen in allen seinen Tätigkeiten. So haben wir im Glauben eine Funktion und einen Begriff gefunden, der das Eigentümliche und Entscheidende des Realismus hervorzuheben und auszudrücken vermag. Jene besondere realistische Haltung, die wir von Anfang an im Auge hatten und deren Auswirkungen wir wieder und wieder bei Herder begegneten, sie ist nichts anderes als „Glaube“. Und so können wir feststellen: der Realismus ist wesenhaft gläubig, er kann geradezu dadurch definiert werden, daß er den Glauben als den menschlichen Grundakt überhaupt ansieht.

---

[1]) S. 93.

2. Gefühl und Ahndung.

Die Erkenntnislehre Herders bis hin zum Aufbau des Erkennens ließ sich scheinbar völlig einheitlich als Realismus verstehen. Sie wäre so trotz aller Schätzung der „unteren" und vergleichsweise „irrationalen" Erkenntniskräfte als „rational" zu bezeichnen. Im organischen Aufbau des Erkenntnisprozesses liegt seine Spitze ja doch durchaus in den oberen rationalen Regionen. So finden wir den Vergleich: „Erkennen ist Glanz der Sonne genießen, der sich in jedem Strale abspiegelt: Empfindung ist ein Farbenspiel des Regenbogens, schön, wahr, aber nur als Abglanz der Sonne. Gehet diese klar auf am Firmamente, so verschwindet der Regenbogen mit all seinen Farben" (8, 246). Und diese betont rationale Auffassung des Erkennens stammt keineswegs vom späten Herder, sondern aus dem Jahre 1774.

Aber diese einheitliche realistische Auffassung scheint nun doch durch ein neues, besonderes Problem der Erkenntnislehre Herders in Frage gestellt und als Einseitigkeit verdächtigt zu werden. Schon lange hat man ja in Herder den ersten Romantiker gesehen, schon lange ihn Schleiermacher besonders an die Seite gestellt. Und dies beides wegen der eigentümlichen Rolle, die das Gefühl und die gefühlsbegründete Aussage in Herders Schriften spielt. So müssen auch wir diese Seite an Herder, die gar nicht zu leugnen ist, noch besonders untersuchen, müssen feststellen, ob Herder in Gefühl und Ahndung eine neue eigene Erkenntniskraft, eine neue eigene Zugangsart zu gewissen Gegenständen zu besitzen meint und ob diese Gegenstände bestimmter Natur sind. Wenn ja, müssen wir weiter fragen, ob Herder diese neue Erkenntnisweise eigens erkenntnistheoretisch erfaßt und behandelt hat, und wie sie sich zu dem ganzen übrigen realistischen Aufbau des Erkennens verhält?

Wir werden am besten zunächst einmal einfach eine Reihe von Aussagen Herders vor uns hinstellen, in denen uns ein solches Fühlen und Ahnden positiv entgegentritt. Man lese Sätze wie die folgenden: „Jemehr wir uns nun durch Abstraktionen schwächen, ... unser ganzes Gefühl in kleine Fäden auflösen, die nichts mehr ganz und rein fühlen — natürlich muß damit, dieser große „Sinn Gottes, des Allgegenwärtigen in der Welt" geschwächt und gestumpft werden." Wir „leben endlich doch, mit hunderttausend Schlüssen umringt, fühllos, ohne Anschaun, ohne Gott in der Welt" (6, 273 f.). „Der Adam, wie ich ihn mir als solchen nicht denken, nicht nachempfinden kann (denn wer bin ich Zärtling meines Jahrhunderts zu ihm, der Urfülle der Menschheit!), sondern ihn nur in dem leisesten Lispeln dunklen Gefühls aus der ganzen Masse der verlebten Menschheit und geschehnen Gottesoffenbahrung ahnde" (7, 187). „Wer ist's, der nicht im ganzen Leben Christi dies übernatürliche Göttliche, von Gefühl des Rufs, der Sendung, der Bestimmung fühle und mitfühle?" (7, 206). „Wie muß ich mich schämen, nur etwas haben sagen zu wollen, was unaussprechlich ist, und was ich bei jeder Bibelstelle doch so innig fühle" (7, 322). „Ein edler Jüngling, ein mit Vernunft fühlendes Weib, die hier Einfalt und Würde, großen Zusammenhang, hochauffordernden Beruf, Offenbarung Gottes fühlen — auch nur von fern fühlen, ahnden, unter Schlacken spähen — sie werfen mein Buch voll Schlacken fort und gehn zur Sonne, lesen das N. T." (7, 352 f.). „Übrigens ist das N. T. ein System nicht zum Wissen, zum Zergliedern und Beweisen sondern zum Anschauen, zum Empfinden, zum Seyn" (7, 354). „Um Jesum schwebte ganz Einfalt, unmittelbares Gefühl der Gottesgegenwart" (7, 420). „Mit keinem Wort will ich entweihen und stören, was der Leser bei diesen

herrlichen und so simpeln, wahren, wahren Beobachtungen fühlet, und ahndet!" (9, 450). „Siehe diesen Mann voll Kraft und Gefühl Gottes, aber so innig und ruhig fühlend, als hier der Saft im Baume treibt, als der Instinkt, der tausendartig dort unter Geschöpfe vertheilt" (5, 480). „So ist die Dunkelheit und das Sternheer geschaffen, deinen Blick für Alles Irrdische zu verdämmern, die Fackel deiner Zeit- und Arbeitminuten auszulöschen, und wie andres hohes Gefühl des Unermäßlichen, der Ewigkeit, und unzälicher Lichtfunken zu geben, die eben dadurch, daß du nicht weißt, was und wo sie sind? so Viel, Viel Dunkles, Überirrdisches sagen" (5, 667). „Welche Worte können Gefühl schildern? und wie nun das sanfteste, stilleste, innigste, Lichtreineste Gottesgefühl in uns, die Seele unsrer Seele, Vorschmack des Einen, Ewigen, der Ewigkeit in dem was Schnecken-Schatten und Wurmgang unsrer irrdischen Zeit" (9, 92). Betrachten wir diese Zitate, die leicht zu vermehren wären und nur eine charakteristische Auswahl aus dem Ganzen der Herderschen Schriften darstellen, denen sie entnommen sind, so scheinen sie unsere erste Frage ohne weiteres zu bejahen. Gefühl und Ahndung scheinen hier wirklich als eigene Zugangs- und Aufschlußarten gemeint zu sein und zwar zu sehr bestimmten Objekten: zu allem nämlich, was seiner Natur nach unsere eigentliche Fassungskraft übersteigt, was daher „unaussprechlich" ist. So ist es vor allem die ewige Welt Gottes, die nicht durch Schlüsse und Raisonnement, sondern nur durch ahnendes reines Fühlen erfaßt werden kann.

Freilich, sobald wir weiter fragen, ob Herder dieses Fühlen und Ahnden nun auch eigens erkenntnistheoretisch erfaßt und in seine Erkenntnislehre irgendwie eingebaut hat, tritt dem eben gewonnenen Ja Herders eigenes Nein entgegen. Nicht einmal auf dem Gebiet, auf dem das Gefühl zunächst zu Hause

ist und auf dem ihm auch Kant seinen eigentümlichen Erkenntniswert ließ, nicht einmal in der Ästhetik will Herder sich einfach bei einem unauswickelbaren Grundgefühl des Schönen beruhigen. „Unmittelbar überzeugt zu werden? haben die Worte einen Sinn: so wollen sie sagen, ohne Schlüsse, ohne Urteile, bloß durch eine einfache Empfindung überzeugt werden. Und wovon könnte uns eine einfache Empfindung überzeugen? Nicht anders als von einer Einzelnheit, von einem Inselbegriffe . . . Was also eine einfache Empfindung, ein unmittelbares Gefühl in mich bringet, kann nichts als einfache Empfindung, nichts als einzelnes Gefühl seyn. Hier muß die Sprache so die Worte wiederholen, wie sich die Ideen wieder erneuren, und wenn ich von tausend Dingen so überzeugt würde, tausend Inselbegriffe, tausend einzelne Gefühle, ein unverbundnes Chaos von Empfindungen und Eindrücken." . . . „Zween Begriffe verbinden, oder trennen, wäre schon Urtheilen; zwei Urtheile verbinden, um in ihnen das Dritte zu erkennen, wäre schon schließen: und hier soll nicht geschlossen, nicht geurtheilt, sondern unmittelbar empfunden werden" (4, 5f.). Sowie wir von Erkenntnis reden, haben wir es auch mit umfassenden und mehr oder weniger abstrakten Begriffen zu tun. Zu solchen Erkenntnis-Begriffen aber können Gefühle nicht führen. „Eben sie sollen doch Abstrakta erkennen lehren? und so zusammengesetzte, feine, verflochtne Abstrakta, als das Wahre, Schöne, Gute? Und sie sollen davon überzeugen? Wie? und das alles ohne Urtheil, ohne Schluß? Das alles soll ein Blindes, dunkles Gefühl thun? Überzeugen, von Wahrheit und Falschheit, von Gut und Böse, von Schön und Häßlich, unmittelbar, durch einen dunkeln Zug, ohne Vernunftschlüsse, und doch überzeugen?" (4, 6). Es geht nicht an, durch Berufung auf unmittelbare Überzeugung durch ein „inneres Licht"

alle Erkenntnisarbeit auszuschalten. „Wenn mich mein Gefühl sicher leitet, wozu System? wenn es mich unmittelbar zum Guten führet, wozu Philosophische Aufmerksamkeit? wenn ich ein innerliches Licht habe, was mich erwärmt, erschüttert, durchflammt: wozu das Schattenwerk abgezogener Begriffe und kalter Schlüsse, die vor meinen Augen spielen, und nichts als schwache Rückprallungen meines innerlichen Lichts sind" (4, 13). Bei solcher unmittelbaren Gefühlserkenntnis würde alle das Erkennen charakterisierende Möglichkeit des Überzeugens und Überzeugtwerdens aufhören. „Und wenn ich zum Unglück ein Geschöpf wäre, daß diese Gefühle nicht hätte, wenigstens nicht in der Stimmung mit meinen Nebengeschöpfen; wo bleibt alsdenn in der Schöpfung der Wesen das gemißbrauchte Wort Überzeugung? Nicht ihr Schatten ist denkbar: das Wahre, Schöne und Gute ist qualitas occulta: wer sie fühlt, mag sie fühlen; — wo nicht — wer kann helfen, wer kann überzeugen?" (4, 14). Auch die ästhetische Erfassung des Schönen ist für Herder echte Erkenntnis, d. h. Analogie und Einfühlung, wie jedes Erkennen. Indem es geistige, uns verwandte Kräfte in ihren Wirkungen erfaßt, trifft es immer Wahrheit, Güte und Schönheit zugleich in innigster Durchdringung an. Das sich Darstellen der Kräfte, die allem Sein zugrunde liegen, ist immer auch Schönheit. Dieser Begriff bezeichnet daher nicht etwas rein Formales, das wir an den Gegenständen dunkel mit bloßen Gefühlen ergreifen, sondern stets etwas Inhaltliches. Der Gegenstand spricht in ihr seine Wahrheit und Güte aus. „Und in diesem finde ich durchaus keine Formlose Güte und Wahrheit... Und diese Form des Wahren und Guten (verzeihen Sie meine Unphilosophie), ist Schönheit" (17, 377). „Ist denn der Menschliche Körper nicht schön, so fern er gut ist? so fern Jedes seiner Theile und Formen zu Zwecken, mithin

ein Abdruck und Werkzeug einer innern Vollkommenheit und Realität ist? Der Abdruck einer innern Vollkommenheit ist der nicht Schönheit? So weiß ich nicht, was Schönheit ist" (8, 161 f.). Das ist Herders Begriff vom Schönen, „daß jede Form an sich schön ist, weil sie die übereinstimmendste Beziehung auf das innere lebendige Wesen zu haben scheint, dessen äußerer fühlbarer Umkreis sie geworden ist" (8, 162). Das ist der Grundzug der eigentümlichen Herderschen Ästhetik, der tief in seiner ganzen Erkenntnislehre begründet ist und erst von ihr aus ganz richtig verstanden werden kann.[1]) Das ästhetische Verhalten zum Gegenstand ist nicht die Betätigung eines besonderen dunkeln Gefühlsvermögens, sondern ist nur ein steter Teil alles Erkennens. „Lauter solche Seelenvolle Bilder legte sie (die Natur) dem Gesichte des Menschen umher, daraus Seele d. i. Wahrheit und Güte unter jeder harmonischen Gestalt zu suchen und zu finden" (8, 241). Dieses Suchen und Finden mag zunächst freilich dunkel, rein im Empfinden vor sich gehen. Es ist aber nur zunächst dunkel und jederzeit auf dem Wege zu hellen und klaren Begriffen wie alle Erkenntnis; und es ist so nicht Sache eines eignen, prinzipiell unauswickelbaren Vermögens, sondern in und mit den unteren Erkenntniskräften selbst jederzeit gegeben.

Ebenso weist Herder da, wo er ausdrücklich über die Erkenntnis Gottes redet, das Gefühl als eigenes oder einziges Erkenntnismittel zurück. Auf die positiven Züge seiner theologischen Erkenntnislehre müssen wir noch besonders eingehen. Hier interessiert uns nur diese negative Seite. In den „Provinzialblättern" von 1774 (also gerade in der Bückeburger Periode) handelt das siebente, achte und neunte (7, 258 ff.)

---

[1]) In der Nichtberücksichtigung der ganzen Erkenntnistheorie Herders liegt der Mangel des bekannten und sonst ausgezeichneten Jakobyschen Werkes „Herders und Kants Ästhetik". Leipzig 1907.

über den Wert der Gefühle im Christentum. Hier werden besondere pneumatische Gefühle, da unser gewöhnliches, natürliches Fühlen aufhört und ganz andere göttliche Gefühle anfangen, rundweg abgelehnt (261). Herder unterschreibt dann die Ansicht der Bibel, daß Gott an allen Kräften des ganzen Menschen wirkt (ib.). In der Losung: dunkle, nur dunkle, aber lebhafte Gefühle sieht er eine abwegige Einseitigkeit (ib.). Freilich erscheint ihm die rationalistische Meinung, die alles in die oberen Kräfte der Seele verlegt, ebenso verkehrt und einseitig. Gerade die unteren, sinnlichen Kräfte spielen nach dem Zeugnis der Bibel und der Geschichte eine große Rolle in der Religion (265). Aber diese Kräfte und Sinne sind ganz und gar nicht ein bestimmtes Vermögen besondrer religiöser Gefühle: sind überhaupt nicht „Gefühl“ im Sinn einer besonderen „Provinz“ des menschlichen Geistes. Sondern auf diesen nicht immer ganz klaren Seiten redet wieder der typische Realist, der das Geheimnis des Erkenntnisvorganges gerade hier bei der höchsten Leistung des Erkennens nicht durch eine einseitige Antwort aufgehoben haben will (267 f.), der ganz charakteristisch an der Gotteserkenntnis wie an jeder anderen das ganze Erkenntnisvermögen beteiligt sein läßt und der hier wie überall jedem Rationalismus den entscheidenden Wert der unteren Erkenntniskräfte entgegenhält. Diese Ablehnung einer Gefühlstheorie der Religion kommt später noch einmal (1787) zu einem kurzen Ausdruck, der fast wie eine vorausahnende Kritik Schleiermachers klingt: „Schließen Sie also von keinem Gefühl, von keinem Genuß der Schöpfung den Gedanken aus . . . Der verkennte die Menschheit, der den Schöpfer nur schmecken und fühlen wollte, ohne ihn zu sehen und zu erkennen“ (16, 533).

So scheinen sich zunächst ein praktisches Ja und ein theoretisches Nein einfach gegenüberzustehen. Als Erklärung

für diesen Zwiespalt böte sich zunächst der Gedanke einer zeitlichen Entwicklung und eben diese praktische Art der Herderschen Gefühlsaussagen an. Es ist etwa so: Herder sieht selbst, daß das Gefühl sich aller klaren Faßbarkeit entzieht. Man kann eigentlich gar nicht von ihm reden. Es drängt sich in emphatischen Ausrufen hervor, sobald man über die Sache sprechen soll, auf die es sich bezieht, Gott, Jesus, Bibel, aber in all den leidenschaftlichen Ausrufen fühlt man sofort, wie auch die stärksten Worte es selbst nie eigentlich wiedergeben, und wie wehrlos es auf gleichgestimmte Seelen warten muß, die es verstehen. Schon dadurch wird deutlich, daß es sich keinesfalls selbst in eine Erkenntnislehre einbauen läßt; es bleibt völlig irrational. Dadurch wird die Rolle des Gefühls und der Ahndung bei Herder eine so ganz andere als bei Schleiermacher. Aus den angeführten Stellen und zahlreichen nicht angeführten Sätzen der Bückeburger Zeit kann man sehr leicht die stärksten Berührungen mit Schleiermacher aufweisen. Aber es bleibt zwischen Herder und Schleiermacher der wesentliche Unterschied: Herders Aussagen über das „Gefühl Gottes" falle stets als einzelne innerhalb seines Sprechens und Verkündens von Gott und den göttlichen Dingen, sie kommen nirgends zu einer Reflexion über sich selbst und können in ihrer vollen Unreflektiertheit also niemals auch nur die Ansätze zu einer Theorie über das „Wesen der Religion" abgeben. Sie bleiben auch in den stärksten Aussagen innerhalb der Religion selbst, die überall mehr ist als Gefühl. So wäre es verständlich, daß es bei Herder einfach keine Erkenntnistheorie und keinen eigentlichen Erkenntniswert der Gefühle und der Ahndungen gibt. Es wäre ein völliges Mißverständnis, aus seinem eigenen begeisterten Aussprechen der Gefühle, die ihn erregen, eine Lehre vom Gefühl und von der Ahndung herauszulesen. Man könnte höchstens behaupten, daß Herder zur Zeit seiner eigenen

starken Gefühlsbewegtheit in Bückeburg zu einer Theorie des Gefühls und der Ahndung ähnlich wie Schleiermacher oder Fries fähig gewesen „wäre, wenn" ihn nicht eben die Wucht seiner Gefühlsbewegtheit dazu unfähig gemacht hätte. Sobald er nicht selbst unmittelbar glüht, wie bei seiner Bückeburger Auslegungsarbeit, sobald er Erkenntnislehre treibt, tritt Gefühl und Ahndung ganz zurück.

Aber es ist über eine solche historische Erklärung hinaus doch auch noch sachlich weiterzukommen und der Widerspruch zwischen dem Ja und Nein weithin zum Schwinden zu bringen.

Herder spricht an einigen Stellen ausdrücklich über den Begriff des Ahndens. 16, 372 faßt er ihn als „ein sehr schickliches Wort, unsern Sinn für die Zukunft zu bezeichnen". Als solches zeigt es „etwas Großes, Schweres, Dunkles an, das vor uns liegt, und wir mit einem hellen Blick nicht zu durchdringen, zu umfassen vermögen". So entspricht es, wenn auch hier auf ein ganz bestimmtes Objekt eingeschränkt, der irrationalen Gefühlserkenntnis, die uns aus den oben gegebenen Zitaten entgegenzutreten schien. Freilich Herder meint dann: „Sonst aber ists eines Jeden Pflicht, Ahnungen, die ihm aufstoßen oder die ihn stille begleiten, anzuhalten, zu befragen, und wo möglich in helle Gedanken zu verwandeln. Öfter als man denkt ist dieses möglich, indem meistens nur unsre Schläfrigkeit daran Schuld ist, daß wir träumend ahnen, statt wachend vorauszusehn, ja an dem dunkeln Vorempfinden sogar ein Vergnügen finden" (16, 383 f.). Aber es bleibt bestehen: es gibt das Ahnen als Vorerkenntnis, wenn diese auch in ganze und helle Erkenntnis zu verwandeln ist. Ebenso streift Herder das Ahnen noch einmal in einer Anmerkung der „Metakritik" (21, 182). „Ahnen ist wie Erkennen ein Geschlechtswort ... Daher Ahnen (Vorfahren), Ahnherr, Ahnfrau, ähnlich. Ähnlich ist, in dem ich

das Bild der Abkunft, der Ahnen wiederfinde: so ahne ich in der Wirkung die Ursache, in der Ursache die Wirkung, im Jetzt den Abstamm aus der Vergangenheit, die Zukunft. Sehe ich die Verknüpfung deutlich, so erkenne ich, was ich geahnet habe; der Traum des Ähnlichen oder Fortwirkenden wird zur Wahrheit." Hier ist das Ahnen erst recht dem Erkennen voll parallel[1]) gesetzt und als Vorstufe des Erkennens anerkannt. Was das Erkennen bewußt und klar tut, das tut das Ahnen vorläufig und wie im Traum. Nun hatten wir aber schon gesehen, daß Herder wohl weiß, wie klein der Ausschnitt dessen ist, was wir wirklich hell und deutlich zu erkennen vermögen. Es gibt unendlich viel in dieser unendlichen Welt um uns, die mit den Äußerungen ihrer Kräfte so tausendfach auf uns eindringt, was nicht in das kleine Blickfeld unseres hellen Erkennens tritt, was aber doch so weit auf uns wirkt, daß wir es — „ahnen". Und es gibt ebenso viel, was unsere jetzige Fassungskraft übersteigt, zu dessen heller Erkenntnis wir jetzt prinzipiell unfähig sind, das aber doch mit seinen Wirkungskräften uns berührt: wieder kommt es zu „Ahnungen" der Sache. Wie in dem letzten Zitat (21, 182) bereits schon die ganz grundlegende Erkenntnisbeziehung Ursache-Wirkung, also eine der wesentlichen Analogien, mit in den Bereich der Ahnung eingestellt ist, so ist die Analogie im umfassenden Sinn überhaupt zunächst Sache der Ahnung. „Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde . . . ." (8, 171). Wie denn für den Sprachphilosophen Herder die „Analogie" mit ihrer Verwandtschaft zur „Ähnlichkeit" nach 21, 182 ständig die Beziehung zum „Ahnen" gehabt haben wird. Diese Beziehung gewinnt ihren stärksten Ausdruck in einem Gedicht „Der Traum" aus Adrastea 3. Stück 1801 (!), wo es heißt:

[1]) Vgl. dazu o. S. 30 f.

... „(Er legt' den himmlisch-glänzenden Sternkranz
Auf mein Herz: mir ward Alles ein geistiges Seyn.
Alles belebte sich; Herz in Herz, und Seelen in Seelen
Flossen zusammen. Ich sprach Ahnung im Inneren aus.)
Ahnung nennest Du es? Ich öffne der Ahnungen Welt Dir;
Ahnung ist Band und Geist, Ahnung ist Seele der Welt"
(23, 290 ff.).

Das ist genau der entscheidende Grundgedanke, den wir als letzten Bestand der Herderschen Erkenntnislehre gefunden haben, aber hier als Sache des — auch hier wieder „träumenden" — Ahnens. Über den Wahrheitswert solchen Ahnens sagt der folgende Schluß des Gedichtes:

„Zaubernder Gott! Doch sind nicht nichtig Deine Gestalten?"

Der Traum antwortet:

„Irre Dich nicht. Mein Strahl bricht nur im gebrochenen Spiegel;
Reinen Gemütern ward nie ein verführender Traum."

Denn der Traum ist nur des Menschen eigener „verlangender Geist". Also wieder ist das Ahnen dem Erkennen parallel, und wieder ein unvollkommenes Erfassen dessen, was wir erfassen wollen, aber hell und bestimmt nicht können. So gewährt es zwar nicht Wahrheit im eigentlichen Sinn, bietet aber doch auch nicht Täuschung. Es ist dunkle Vorstufe des Erkennens, daher an sich nach Möglichkeit durch helles Erkennen zu überwinden. Aber wir bleiben als Menschen weithin auf dieser „Vorstufe" stehen, die wir erst mit unserm Dasein selbst überschreiten. „Unendlich werden wir uns wundern, wenn wir, in unserm Daseyn einen Schritt weiter, all das mit klarem Blick sehn, was wir in unsrer vielorganisirten göttlichen Maschiene mit Sinnen und Kräften dunkel übten und in welchem sich seiner Organisation gemäß das Thier schon

vorzuüben scheinet" (13, 138). So fällt der Widerspruch zwischen dem scheinbaren Ja und Nein in den Aussagen Herders über Gefühl und Ahndung hin. Sein theoretisches Nein richtet sich gegen jede Ausscheidung des Fühlens und Ahndens als eines besonderen, auf besondere Objekte bezogenen Vermögens aus dem einen und ganzen organischen Erkennen, das es allein gibt. Aber eine solche braucht auch durchaus nicht hinter den angegebenen Zitaten zu stehen. Umgekehrt, eine dunkle ahnende Vorstufe des Erkennens gibt Herder durchaus zu und weiß auch, daß diese Vorstufe für uns unüberschreitbar sein kann. Zumal alles ganz Große und Umfassende bleibt unserm klaren Erkennen weithin verschlossen und nur dem halb träumenden Bruder des Erkennens, dem Ahnen, zugänglich. Damit stehen wir aber wieder bei unseren Zitaten. Und selbst die Beachtung der zeitlichen Verschiedenheit gewinnt so neues Licht: Der jüngere Herder ist naturgemäß weit mehr noch auf der „Vorstufe" anzutreffen als der ältere, der ein Stück der Genügsamkeit gelernt hat, „das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche schweigend zu verehren".

Zu ähnlichen positiven Resultaten gelangen wir, wenn wir dem Begriff des Fühlens nachgehen. Es war schon mit Herders Betonung der unteren Erkenntniskräfte gegeben, daß die Rolle des Gefühls in der Erkenntnis nicht unbeachtet blieb. Es ist einmal das Gefühl im eigentlichen Sinn, als einer der fünf Sinne, das Herder als dem Hören und Sehen gegenüber allzusehr vernachlässigt empfindet und dem er in der „Plastik" eine ganz bestimmte Rolle in der Erkenntnis zuweist: es vermittelt recht eigentlich das Körperliche, Gegenständliche der Welt. Von daher bietet sich dann auch der Begriff Gefühl — ganz ähnlich wie bei anderen der Begriff der Anschauung — als gleichnisweisen Ausdruck für alle unmittelbare

Gewißheit, für die Er„fassung“ des Evidenten an. Das Innewerden eines letzten Gegebenen, das wir heute mit dem Gleichnis des Gesichtssinnes gewöhnlich als „Schau“ („Wesensschau“ bei den Phänomenologen) bezeichnen, nennt Herder bei der Wichtigkeit, die das Gefühl durch seine Studien zur Plastik für ihn gewonnen hat, gern „Fühlen“. „Worte aber sind nur Zeichen! Evidenz und Gewißheit muß also in den Sachen liegen, oder sie liegt nirgends! ... sie muß also im ganzen, unzerstückten, tiefen Gefühl der Sachen liegen oder sie liegt nirgends“ (6, 270). „„Wolf hat eine neue, unwiederlegbare Demonstration fürs Daseyn Gottes erfunden?“ eine neue? die also kein Mensch zuvor wußte und innerlich fühlte? — so kann sie auch keiner ihm nachfühlen! so ist sie gewiß nicht wahr!“ (6, 271). Es steht aber hinter diesem Gebrauch von fühlen nicht die Ansetzung einer besonderen neuen Erkenntnisart neben dem rationalen Erkennen, es wird dadurch nur hervorgehoben, wie dieses unser Erkennen untrennbar mit unserm Gefühl verbunden ist, wie insbesondere zu dem Ja den letzten Gegebenheiten gegenüber uns ein ganz starkes, zwingendes Wahrheits„gefühl“ treibt. Damit gewinnt das Fühlen eine starke Beziehung zum Glauben. „Fühlen“ meint jene letzte unmittelbare „Berührung“ mit dem Gegenstand selbst, die uns evidente Gewißheit gibt, sobald wir ja dazu sagen, die aber auch das Ja von uns fordert. Diese Verwandtschaft der Begriffe fühlen, sehen und glauben in der Bezeichnung der Gewißheit, die durch das Gegebensein des Gegenstandes und unsere glaubende Hinnahme entsteht, kommt z. B. in folgendem Satz zum Ausdruck: „So raffinirt und symplifizirt und abstrahirt und schließet und — Hokuspokus! hat nun sein Spielwerk, seine Wortblase, kein ganzer einfältiger Mensch! kein Naturwesen, bei dem noch alle Seelen — und Kräfteskräfte zusammenstreben! ... was kann dieser

in der Welt als fühlen, ganz fühlen und wenn er muß zu fühlen geben? Nicht schließen, ergrübeln und vernünfteln: sehn, und glauben ist sein Werk: da fasset, da hält Er!" (6, 444). Warum aber dieses Gleichnis unmittelbarer Gewißheit, das in Herders „Fühlen" steckt, ganz besonders auf die Gotteserkenntnis angewandt wird, das wird uns noch deutlicher werden, wenn wir neben jene enthusiastischen Äußerungen des Gottesgefühls in der Bückeburger Zeit die positiven Züge seiner eigentlichen theologischen Erkenntnislehre stellen.

3. Die Gotteserkenntnis.

Diese Herdersche Lehre von der Erkenntnis Gottes ist höchst einfach, so einfach, daß wir, die wir hier das komplizierteste und umstrittenste Problem der Erkenntnistheorie zu erblicken gewohnt sind, für sie zunächst gar nichts übrig haben. Herder sieht den ganz einfachen, „naiven" kosmologischen oder teleologischen Gottesbeweis als gültige Erkenntnis an. Die Theologie ist ihm nur „die Krone der Kosmologie" (4, 383). „Der Beweis des Daseyns Gottes aus der Welt, d. i. aus der großen Zusammenordnung aller Dinge zu einem Ganzen ist so einleuchtend, so überzeugend, und so genugthuend, daß ich noch immer nicht weiß, warum wir selbst in unsrer populären Philosophie, statt ihm alle Stärke und Schönheit zu geben, deren er fähig wäre" — warum wir statt dessen die schwierigsten Gedankengänge einschlagen (6, 83f.). „Ohne Religion kann die Menschheit nicht seyn. Schon das Unendliche, das uns vor- und rückwärts umgiebt, daß wir mit Gedanken so wenig als mit unsern Händen umfassen können, und in welchen wir doch allenthalben Gesetze und eine Organisation wahrnehmen, die uns in das süßeste Erstaunen setzt, — schon dies Unendliche, Weise, Gütige gebeut uns Religion, d. i. Verehrung, Scheu, Dank und Zutrauen zu dem großen

Unnennbaren, der diese Organisationen bildete, diese Gesetze fest stellte" (16, 380). Auf die „Wiederlegung" und Ausschaltung des Gottesbeweises antwortet er: „Und ich wollte behaupten, daß es ohne den Begriff Gottes keine Vernunft, viel weniger eine Demonstration gebe. Denn ohne noch irgend den Ursprung der Kräfte in Betracht zu ziehen, die denken, handeln, wirken und die der transcendente, d. i. der über sich selbst steigende Philosoph in ihrer ungeheuren Anzahl doch nie aus dieser Welt wegläugnen kann: so ist schon die Art, wie alle diese Kräfte ihrem Wesen nach wirken, mir Beweises gnug von Gott, d. i. von einem wesentlichen Grunde innerer Wahrheit, Übereinstimmung, Güte und Vollkommenheit, die ihr Daseyn selbst einschließt. Daß es z. B. eine Wahrheit, d. i. etwas Denkbares giebt, daß dieses Denkbare nach innern Regeln verknüpft werden kann und bei unzälbaren Verknüpfungen dieser Art sich Harmonie und Ordnung zeiget; schon das ist mir die innigste Demonstration von Gott" (16, 516). Oder dichterisch:

„Die Gottheit?" Ja! denn denke, denke dir
Der Wesen Chaos ohne Sinn und Geist,
Ohn' einen Allerfüllenden, der Sich
Und Allem Regel ist; gedenke dir
Den großen Unsinn der Sinnreichesten
Natur, und stürz' unsinnig dich hinab
Ins öde Chaos, das sich selbst nicht kennt:
Denn wärest du, wenns nirgend ist, ein Selbst!"
(29, 140).

In diesem Gottesbeweis, grade wie ihn diese dichterische Form bringt, tritt wieder der Realismus in seinem Gegensatz zum Idealismus hervor. Dem Idealisten ist die Gottesfrage zunächst gleichgültig. Er hat an sich und an der Vernunft

genug und kann es wagen, Gott in Frage zu stellen, aber das Selbst und die Vernunft unbekümmert zu behaupten. Das realistische Denken ist ganz umgekehrt. Schwindet erst einmal Gott der Schöpfer, so ist es mit des Menschen Selbst und mit der Vernunft bald vorbei. Auch in dieser Hinsicht ist wieder festzustellen, daß der Realismus, solange er auch den geistigen Tatbeständen gegenüber Realismus bleibt, notwendig religiös ist. Der Gottesbeweis ist ihm wesentlich. Aber man würde Herders Anschauung von der Erkenntnis Gottes mit der allgemeinen Formel „Gottesbeweis" nur sehr unvollkommen wiedergeben und die spezifischen Gründe dieses Beweises nicht treffen. Gerade um einen „Beweis" kann es sich bei Herder auf keinen Fall handeln: er lehnt ja den Beweis als eigentliches Erkenntnismittel überhaupt ab. Gegebenheit, d. h. aber in diesem Fall „Offenbarung" muß aber letzter Grund aller Gotteserkenntnis sein. Auf der anderen Seite ist es das realistische Wissen um die notwendige Sinnlichkeit und um die notwendige Begrenztheit unseres Erkennens, die Herder gegen alle „Metaphysik" mit ihren „Gottesbeweisen" skeptisch sein läßt. Durchgehend durch alle Schriften finden wir die Abneigung des Realisten gegen den „Hokuspokus" all der künstlichen, aber dünnen und toten Gedankenfäden und Gespinste. Die Schlange im Paradies ist ihm der erste „Lügner, Mystiker und Metaphysiker" (7, 25). So gehört auch Herder, wenn auch von einer ganz anderen Seite her, zu den Theologen, die gegen die Metaphysik in der Theologie stehen (vgl. 10, 325 f.). So wesentlich z. B. gerade der Schöpfungsbegriff ist, so lächerlich erscheint ihm doch alle Schöpfungs-Metaphysik. „Und wie wollten wir diesem Staubgeschöpfe, das nur zwischen Himmel und Erde schwebt, zumuthen, sich den Anfang der Welt zu denken? .... Mensch, bekenne es: du bist mit dem Seyn, und mit der sinnlichen Welt umhüllet: deine spekulative

Vernunft kann dahin, wohin das Ganze deiner Seele, ihre ganze ungetheilte Bilderkraft nicht folgen kann" (6, 46f.). „Alles sogenannte reine Denken in die Gottheit hinein, ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennet" (8, 233). „Wir Arme, die wir nicht wissen, was wir selbst sind? wollen das Wesen der Wesen kennen, wie es sich selbst kennet!" (10, 325). So wendet er sich denn auch ausdrücklich gegen jede Art von „Beweis Gottes", den man als neuen und unwiderlegbaren irgendwie „erfinden" könnte (6, 271).

Es ist also mit dem Gotteserkennen bei Herder etwas anderes gemeint, als irgendein kunstvoller Syllogismus. Ist alles echte Erkennen gerade nicht Beweis, sondern Aufnahme eines gegebenen Homologon, so kann auch Gotteserkenntnis nichts anderes sein als ein solcher realer Vorgang. Hier wird nun deutlich, was Herder dem „Gefühl" in der Religion entgegenstellt: das ganze realistische Erkennen, das in der Gotteserkenntnis wie überall die Sinne zur Basis hat. „Endlich: die ganze Religion in Grund und Wesen ist Thatsache! Geschichte! Auf Zeugniß der Sinne und nicht der Oberkräfte allein; bei dem Empfangenden auf Glaube, der alle Kräfte fasset, gebauet: nach Zweck und Inhalt ans Volk, den größten sinnlichern Theil der Menschheit und nicht an Grübler gerichtet; in Art und Sprache sie mit allen Trieben umzuschaffen und zu lenken. So predigten die Apostel Jesum und philosophirten nicht: so redeten die Propheten als Stimmen Gottes! Glaube aus der Predigt, die Herz und Sinne und den ganzen Menschen traf. Gott spricht und handelt mit Menschen als Kindern und Kinder sind sinnlich!" (7, 265). Das ist mit der frühen Äußerung gemeint, die Theologie sei nur die „Krone der Kosmologie". Und diese realistische Anschauung in ihrem Gegensatz zu allem syllogistischen „Beweis" kommt auch aus-

drücklich zur Formulierung: „Das Daseyn eines Wesens kann, wie mich dünkt, nur durch Wesen und durch die Anschauung derselben, nicht durch willkührliche Begriffe und leere Worte erkannt werden, so wenig als es durch diese auch weggeräumt werden mag ... Wir sind Menschen und als solche, dünkt mich, müssen wir Gott kennen lernen, wie er sich uns wirklich gegeben und geoffenbaret hat. Durch Begriffe empfangen wir ihn nur als einen Begriff, durch Worte nur als ein Wort; durch Anschauungen der Natur aber, durch den Gebrauch unsrer Kräfte, durch den Genuß unsres Lebens genießen wir ihn als wirkliches Daseyn voll Kraft und Leben" (16, 533). Freilich, diese Anschauung erfährt jene schon oben zitierte Korrektur, daß es mit dem „Fühlen und Schmecken Gottes" allein nicht getan sei, daß das denken jederzeit notwendig werde. Hinter dieser Korrektur steht eine viel wesentlichere Gestaltung des Gottesbeweises bei Herder, als man zunächst vermutet. Es ist nämlich bei Herder nicht so, daß die Erkenntnis Gottes ein besonderer Vorgang neben anderen Erkenntnisvorgängen wäre. Herder sieht sehr wohl, damit würden wir nur auf ein neues Ding neben anderen, nicht aber auf das Eigentümliche kommen, das das Wort Gott meint. Sondern es ist so, daß in aller Erkenntnis zugleich stets Gott erkannt wird. „Aus jedem Zuge, jedem Bild und Geschöpfe, jeder Begebenheit und That im Reiche des Allgeistes strömte ihm Geist zu, Gedanke und Herz Gottes! Die Freundlichkeit des Herren, der an jeder Regung außer und in uns nur ein Pfand seines innigsten Daseyns gegeben. In jedem Erkennen und jedem Genuß der Schöpfung würde er Eins mit Ihm, Geist mit Geiste" (8, 292). Mit dieser mächtigen Behauptung bleibt Herder ganz in den Konsequenzen seiner Erkenntnislehre. Und nun haben wir in diesem Abschnitt eigentlich nur umzukehren, was wir oben über die Auffassung Herders vom Wesen

des Erkennens sagten. Ist der Erkenntnisvorgang nur so verständlich, daß die nach Gottes Bild geschaffene Seele überall in jedem Punkt die innige Kraft Gottes als ein ihr Homologes erfaßt, so ist umgekehrt notwendig jedes Erkennen zugleich Gotteserkenntnis. Wieder sehen wir an diesem Punkt die wechselseitige Bezogenheit zwischen der Erkenntnislehre und der gesamten Weltauffassung des Realismus. Herders letzter Grundbegriff ist der der Kraft. Alles Dasein ist nur verständlich als Wirkung von Kraft. Kraft als Geist liegt allem Sein, auch dem körperhaften Sein der Natur zugrunde. Dadurch allein ist Erkennen möglich, daß die Kraft in uns mit den verwandten Kräften draußen in Wechselwirkung tritt. Nun aber ist „Er, der Selbständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts, Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte" (16, 452f.). Und so besteht Offenbarung darin, „daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weise offenbare" (16, 451). Umgekehrt ist deshalb jede Erfassung einer Kraft, einer Wirkung in dieser Welt, also nach Herders Erkenntnisbegriff jede echte Erkenntnis, zugleich eine Erkenntnis der Offenbarung Gottes. Darum allein ist Herder die Bibel, besonders die „älteste Urkunde" so unendlich wertvoll. Hier sah er entfernt von allen leeren Allgemeinworten einer nutzlosen Metaphysik die durchaus sinnliche, je im Einzelnen die Fülle Gottes neu fassende Erkenntnis Gottes. „Sein ist die Welt voll, voll alle Welt seiner Herrlichkeit und Namens! so sahen die ältesten Morgenländer in dies große Buch der Schöpfung. Nirgends eine einzelne Gestalt, das todte Bild der Anbetung Gottes, aber überall wo Kraft strebt, wo Würkung erscheinet — da der allebende Gott" (6, 273). „Immer spricht die Bibel von Gott als einem gegenwärtigen, lebendigen thätigen Wesen, lebendig in allen seinen Werken, thätig in jedem einzelnen Werk, ja im kleinsten Ge-

schäft unseres Lebens; ... Allerdings ist dies auch der einzige Weg, uns Gottes gleichsam zu vergewissern, ihn selbst wahrzunehmen und ihn andern bemerkbar zu machen; kurz, es ist der Grund aller Religion auf Erden. Den Unendlichen außer der Welt begreife ich nicht, er reget mich auch nicht. ... Aber der Gott, der mich umgiebt, der mich durchschauet, der mich schuf, der alles schuf, der mich erhält und führet, der ist mein Gott und Vater! Wo Kraft in der Natur ist, ist Er: wo Geist in der Natur ist, ists Hauch und Kraft seines Geistes" (10, 327). Daher ist der Unterricht über Gott mit allen modernen Entdeckungen der Naturkunde inhaltlich zu beleben, aber der Art und Methode nach ganz nach der biblischen Schöpfungsgeschichte zu gestalten (6, 78f.). Daher sind die Newtone, die Leibnize Boten der Gottheit an das menschliche Geschlecht (6, 89). Diese notwendige Erfassung Gottes in den Kräften und Wirkungen der Welt ist so real und ernst gemeint, daß Herder die Konsequenz nicht scheut, dem Tier mit seiner Art von Erkenntnis überhaupt auch seine Art von Gotteserkenntnis zuzuschreiben: „Auch selbst das Thier aber kann auf seiner dunkeln Stuffe nicht anders als Gottheit empfinden: jeder Sinn liefert ihm eben so wohl wie uns, ein Bild, eine reiche Formel von Wahrheit und Güte, die es ebenso wie wir, nur dunkel berechnet" (8, 247).

Es zeigt sich hier noch einmal im speziellen Sinn, wieso der Realismus gläubiger Realismus ist. Und dieser speziellere Sinn von gläubig ist mit dem allgemeinen so verknüpft, wie Gotteserkenntnis mit dem Erkennen überhaupt. Der Realismus ist das trauende Ja zu einem Gegebenen, das sich uns offenbart. Dies Gegebene ist aber voller Vernunft, voller Sinn, voller Wahrheit und Güte, voller Schönheit, und nur, weil es uns so homolog ist, ist es erkennbar. Eben damit aber zeigt es sich als eine Gegebenheit einer unendlichen Vernunft.

Das Ja zu dem Gegebenen schließt das Ja zu seinem vernünftigen Grund, auf dem es ruht, ein. Die Erkenntnis der Welt ist zugleich Erkenntnis der Welt als Schöpfung und damit Erkenntnis des Schöpfers.

Damit freilich bekommt der Gottesbeweis einen ganz bestimmten methodischen und erkenntnistheoretischen Sinn. Schon darin zeigt sich Herders reifende kritische Besinnung, daß er sieht, daß alle Gottesbeweise im Grunde nur einen einzigen darstellen und auch diesen nicht als eine demonstrierende Folgerung aus gewissen Gegebenheiten der Welt, sondern als Aufweis, daß der Gottesgedanke unentbehrliches Eigentum der Vernunft selbst ist. So ist es schon religionsgeschichtlich. „So wie er (der Mensch) aber zur Vernunft nicht ohne Sprache kommen konnte: so konnte er zu beiden nicht anders als durch die Bemerkung des Einen im Vielen, mithin durch die Vorstellung des Unsichtbaren im Sichtbaren, durch die Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gelangen. Eine Art religiösen Gefühls unsichtbarer wirkender Kräfte im ganzen Chaos der Wesen, das ihn umgab, mußte also jeder ersten Bildung und Verknüpfung abgezogner Vernunftideen vorausgehn und zugrunde liegen. Dies ist das Gefühl der Wilden von den Kräften der Natur, auch wenn sie keinen ausgedrückten Begriff von Gott haben" (13, 391 f.). So ist es auch systematisch. „Sobald er (der Philosoph) sie aber anerkennet, und sich deutlich macht, was Vernunft sei: so bald ist ihm die Demonstration Gottes und d. i. eine w e s e n t l i c h e N o t h w e n d i g k e i t i n V e r k n ü p f u n g d e r W a h r h e i t e n, im Begriff der Vernunft selbst gegeben. Ich getraue mich, m. Fr. zu sagen, daß dies die einzige wesentliche Demonstration von Gott sei (mehrere wesentliche kann es auch nicht geben) die bei allen Beweisen wiederkommt, die aber nirgend so scharf und rein erscheint, als bei den Gesetzen unsres Verstandes"

(16, 519). Noch klarer erklärt sich Herder in der Metakritik: „und da sie einen Ausdruck der Ursache nöthig hat, die solche Gesetze und Ordnungen setzt, durch welche die Welt bedingt d. i. eine Welt wird, so ist ihr ein Allbedingendes unentbehrlich. Nenne man es, wie man wolle; es ist der Vernunft so nötig, wie der Geometrie der Punct oder der rechte Winkel. Durch Vernünftelei gerieth sie nicht auf diesen Begriff; er war ihr in ihr selbst gegeben" (21, 214). „Nicht um das Weltall zu completiren, sondern mit Vernunft zu begreifen, nicht als Tangente oder Sector suche ich den Begriff eines höchsten Wesens; er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben, ... Entweder sind wir alle Götter, jeder Atom und Sperling ist ein selbständiges Wesen, das durch sich ward, ... oder es ist was da ist in seinem daurenden Zusammenhange im Seyn, Daseyn, Fortdaseyn, in Eigenschaften, durch Kräfte, in Fortwirkung nach einem endlosen, allenthalben aber in sich beschlossenen Maas, in einer höchsten Vernunft gegründet. Diese erkennet meine Vernunft an: weil sie selbst Vernunft ist. Für sich erkennet sie an: über sich selbst und über das ihr Gegebene kann und will sie nicht hinaussteigen" (21, 237).[1])

Von dieser Fassung des Gottesbeweises und der Gotteserkenntnis fällt noch einmal ein Licht zurück auf die Frage des vorigen Abschnittes. Warum Herder grade in der Gottesfrage so oft vom „Fühlen" und vom „Sinn" spricht, vermögen

[1]) Vgl. damit die Anschauungen von Fries, der Kant in gewissem Sinne „realistisch" verstanden und daher in der Frage des Gottesbeweises grundlegend überschritten hat. S. etwa bei R. Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie S. 71 ff., besonders etwa S. 77: „Es gibt keinen Beweis des „Einfachen" oder des „Daseins Gottes", sondern die Selbstbesinnung darauf, daß tatsächlich die Vernunft die „Gemeinschaft" der Dinge nicht durch ein wesenloses Gesetz, sondern nur als Wirkung einer einheitlichen wesentlichen Ursache erkennt".

wir jetzt klarer zu sehen. In jener Betonung des Gefühls steckt negativ die Abwehr gegen die Metaphysik und die trockne Demonstration Gottes, wie aus dem Zusammenhang jener Stelle von dem großen „Sinn Gottes“ 6, 273 f. klar hervorgeht. Es steckt positiv darin jene Unmittelbarkeit Gottes, die die Gotteserkenntnis zu einem steten Teil der Erkenntnis überhaupt, zu einem notwendigen inneren Besitz der Vernunft macht. Diese Unmittelbarkeit wurde von dem jungen Herder wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Unmittelbarkeit des Gefühls mit dieser verwechselt, bezw. diese wurde ihm zu einem Ausdruck für jene. Umgekehrt, jene Sätze der Metakritik sind nicht ein wirklicher Gegensatz gegen die Sätze der Bückeburger Zeit, Herder ist nicht innerlich zerrissen oder in seiner Entwicklung gebrochen, die Metakritik sagt nur mit reifer kritischer Besinnung das, was auch jene genialischen Stellen sagen wollten. Und wiederum, es behält ja auch die Erkenntnislehre des reifen Herder den ausgesprochen religiösen, ja vielleicht „mystischen“ Zug.

Denn nicht zufällig, sondern notwendig endet sie mit dieser theologischen Erkenntnistheorie. Der Realismus, der in seinem Grundakt bereits religiös, bereits gläubig ist, der diesen Grundakt nur so vollziehen kann, weil ihm in dem Gegebenen die „ewige Zier“ erscheint, kommt mit ihr nur zu seinem bewußten und klaren Ausdruck. Darin ruht die mächtige Sicherheit und Gewißheit, die Herders theologische Erkenntnislehre überall zeigt. Sie ist nicht ein künstlich erdachtes System, sie ist selbst nur Ausdruck einer unmittelbaren Gegebenheit im Erkenntnisakt des Realisten. Zugleich kommt in ihr die Einheit des Realismus zur Anschauung. Von dem Grundakt, der rein erlebnismäßig den Realismus begründet, über das ernsthaft religiöse Ende der allgemeinen Erkenntnistheorie bis zur Lehre von der Erkenntnis Gottes geht eine einzige

in sich geschlossene Linie. Wir haben an Hand der erkenntnistheoretischen Frage den Realismus Herders als eine eigene und selbständige Weltanschauungsart von durchgehend eigenartiger und bestimmter Struktur gefunden.

Lebenslauf.

Ich bin als der jüngste Sohn des Oberbibliothekars Prof. Dr. Carl de Boor und seiner Ehefrau Manon geb. Meyer am 24. April 1899 zu Breslau geboren, besuchte nach der Übersiedlung meiner Eltern nach Marburg a. L. das dortige Gymnasium Philippinum, das ich Ostern 1917 mit dem Zeugnis der Reife verließ. In meinem ersten Semester in Marburg sah ich mich neben philosophischen Studien bei P. Natorp in den Fächern der Mathematik, Physik und der klassischen Philologie um. Im Herbst 1917 zum Militär eingezogen, war ich bis Ende 1918 in der Ausbildung, im Felde und im Lazarett. Das erste Zwischensemester und S.-S. 1919 studierte ich Geschichte und Deutsch neben der Fortsetzung der philosophischen Arbeiten. Herbst 1919 ging ich zur Theologie über, bekam die historisch-kritische Schulung bei K. Budde, W. Heitmüller und A. Jülicher, gewann die eigentlich theologische Klärung und Stellung durch die Schriften W. Herrmanns und legte Ostern 1922 vor der Theologischen Fakultät in Marburg die erste theologische Prüfung ab. Nach der praktischen Vorbildung, dem Bestehen der zweiten Prüfung und einer kurzen Landpfarrerarbeit in der Thüringer evangelischen Kirche, deren junger Neuaufbau reiche Anregungen bot, verwaltete ich zwei Jahre lang die neugegründete Assistentenstelle bei der Marburger Theologischen Fakultät. An die Mitarbeit mit der regen und tüchtigen Marburger Theologenschaft, an die vielfältige Förderung durch die Dozenten der Fakultät kann ich nur mit dem aufrichtigsten Dank zurückdenken.

Die vorliegende Arbeit geht auf die Anregung von Herrn Prof. D. Dr. Rudolf Otto zurück.

Werner Hans Richard de Boor.